



الكتاب الأول

التقريب لحد المنطق والمدخل إليه
بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية

تصنيف

أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي

المتوفى سنة (٤٥٦هـ) عن (٧١) سنة و(١٠) أشهر و(٢٩) يوماً

رحمه الله تعالى

دراسة وتقديم

أبي عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري

تحقيق

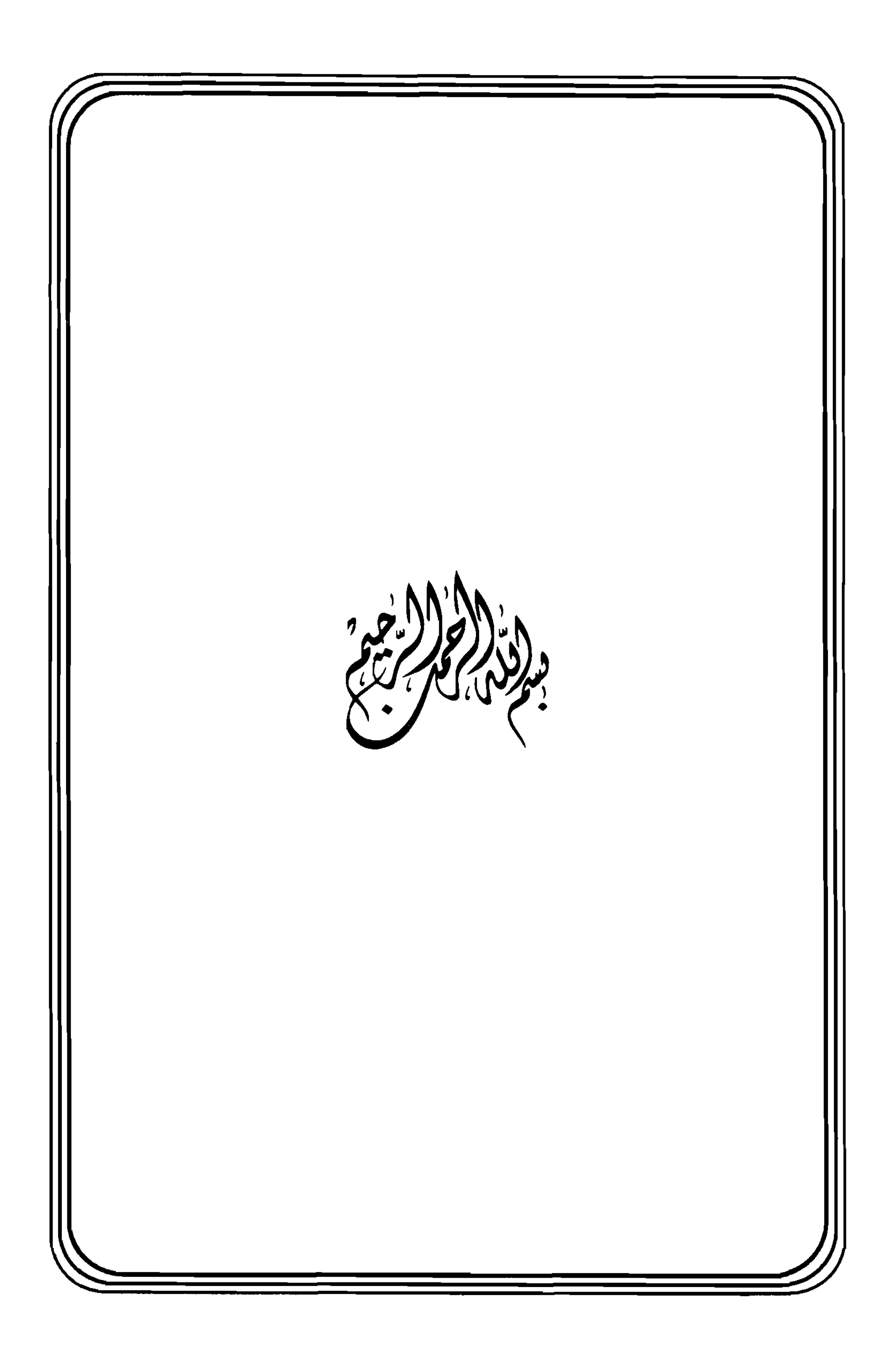
عبد الحق بن ملا حقي التركماني



دار ابن حزم


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

التقريب لحد المنطق والمدخل إليه
بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية


بسم الله الرحمن الرحيم



الكتاب الأول

التقريب لحد المنطق والمدخل إليه

بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية

تصنيف

أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي

المتوفى سنة (٤٥٦هـ) عن (٧١) سنة و(١٠) أشهر و(٢٩) يوماً

رحمه الله تعالى

دراسة وتقديم

أبي عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري

تحقيق

عبد الحق بن ملا حقي التركماني



دار ابن حزم

الطَّبْعَةُ الأُولَى
١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م



ISBN 978-9953-81-461-2

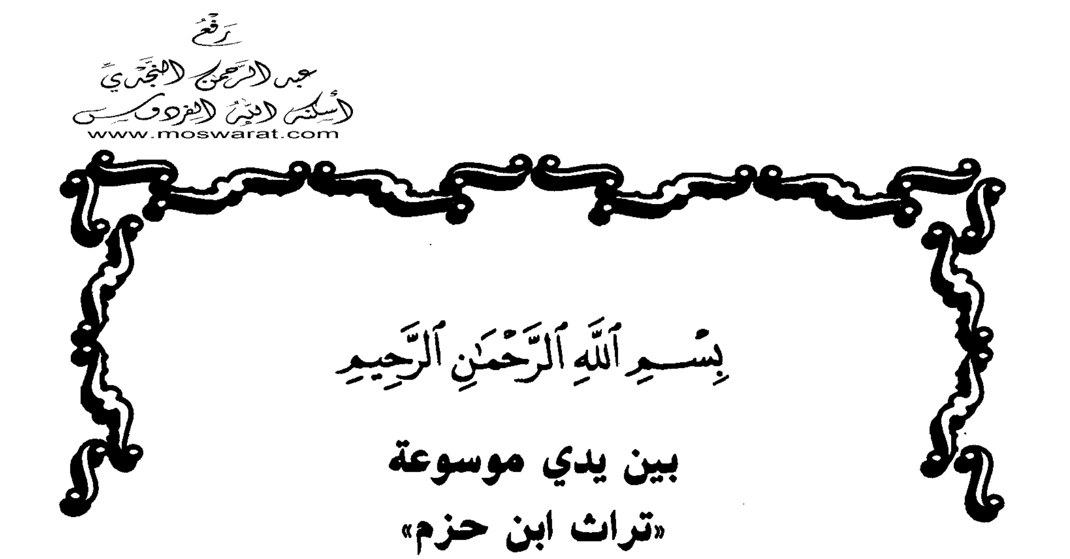
الكتب والدراسات التي تصدرها الدار تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

• موقع مشروع تحقيق تراث ابن حزم على الشبكة العالمية: www.ibnhazm.net



The Islamic Research Center in Sweden
Box: 11307, 404 27 Gothenburg, Sweden

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت ـ لبنان ـ ص.ب: 14/6366
هاتف وفاكس: 701974 ـ 300227 (009611)
بريد إلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

بين يدي موسوعة «تراث ابن حزم»

(١)

ممَّا يعلمه المؤمنون، ويقرُّ به المسلمون، ولا يجحده إلا الكافرون؛ أَن لا سعادة في الدنيا، ولا نجاة في الآخرة إلا بالشهادتين العظيمتين، والكلمتين الطَّيِّبتَين: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله»؛ علمًا واعتقادًا، وقولاً وعملاً.

وتحقيق الشهادة الأولى: أَن لا معبودَ بحقٍّ إلا الله تعالى، فلا نعبدُ إلا إيَّاه، لا إله غيره، ولا ربَّ سواه.

وتحقيق الشهادة الثانية: أَن لا نعبدَه سبحانه إلا بما شرعه لنا، وبلَّغه إلينا بواسطة نبيِّه الصادق المصدوق ﷺ؛ فهو الواسطة بيننا وبين ربِّنا في تبليغ كلامه وأخباره وأحكامه، ومعرفة ما رضيه لنا دينًا كاملاً، وشرعًا محفوظًا.

فحقيقة الشهادة الأولى: القيامُ بالوظيفة التي من أجلها خلق الله الجنَّ والإنسَ؛ وهي توحيده بالعبادة، وإفراده بالقصد والتوجُّه؛ قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]. وحقيقة الشهادة الثانية: تجريد الاتباع لمحمد رسول الله ﷺ؛ تصديقًا بما جاء به، وطاعةً لأمره،

وتطبيقًا لسننه وآدابه، ولزومًا لطريقته ومنهاجه. فحقُّ الله تعالى على عباده: أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا، ولا يمكنهم ذلك إلا باتِّباع رسوله ﷺ. فهما ركنان: التوحيد والمتابعة؛ من قام بهما، ولم يأت بما ينقضهما؛ كان موعودًا بالحياة الطيِّبة في الدنيا، وبالنعيم المقيم في جنَّة الخلد يوم القيامة، ومن أخلَّ بهما لَحِقَهُ من الشقاء والخسران بحسب ذلك، أما من نقضهما فقد خسر الدنيا والآخرة. قال تعالى في اهتداء أهل التوحيد وأمنهم في الدنيا والآخرة: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام: ٨٢]، وقال في وعدهم بحياة طيبة: ﴿مَنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾﴾ [النحل: ٩٧]، وجعل تحقيق الطاعة والاتباع شرطًا للهداية؛ فقال عزَّ وجلَّ: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ ۖ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا۟ ۚ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَـٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٥٤﴾﴾ [النور: ٥٤]، وقال تعالى في من نقض التوحيد: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١١٦﴾﴾ [النساء: ١١٦]، وقال في شقائه: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ أَوْ تَهْوِى بِهِ ٱلرِّيحُ فِى مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ [الحج: ٣١]، وقال في حرمانه وعذابه: ﴿وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَـٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [المائدة: ٧٢]، وبيَّن أن الاتباع شرط لصحة الإيمان: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥]، وقال في من نقض هذا الأصل: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]، والآيات في هذه المعاني العظيمة كثيرة صريحة واضحة.

إذن فالخير كلُّه منحصر في هذين الأمرين: توحيد الله تعالى، واتِّباع نبيِّه ﷺ، فبهما يُنال الخير الذي ما بعده خيرٌ، والسعادة التي لا تضاهيها سعادةٌ، والفوز التَّامُّ الذي لا يفوته شيءٌ، وبقدْر الخلل فيهما يكون الخلل

في هذه الأمور، ومن نقضهما من أصلهما حُرم الخير كلَّه، وصار من أهل الشقاء والخسران: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ وَأَهۡلِيهِمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ أَلَآ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ فِي عَذَابٖ مُّقِيمٖ﴾ [الشورى: ٤٥].

وليس على وجه الأرض أحدٌ إلا وهو طالب للسعادة وأسبابها، ساعٍ للفوز والنجاة، لكن ليس كل أحدٍ يعرف السبيل إلى ذلك وإلى الأخذ بأسبابه، وليس كل من عرفَ ذلك انتفعَ؛ بل قد تصرفه عنها صوارف الشبهات المضلَّة، والشهوات المستحكمة، أما الذين عرفوا ذلك كلَّه، وسلموا من الصوارف والعوائق، ونالوه وانتفعوا به؛ فهم أقل القليل، قال تعالى: ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ٣٠﴾ [الروم: ٣٠]، وقال سبحانه: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ ١٠٣﴾ [يوسف: ١٠٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشۡكُرُونَ﴾ [غافر: ٦١]، جعلنا الله من أهل العلم والإيمان والشكر؛ بمنِّه وكرمه.

وليس على وجه الأرض اليوم مسلمٌ ـ صحيح الإسلام ـ إلا وهو يقرُّ ـ في الجملة ـ بجميع ما ذكرته هنا، لأنه من أصول الدين الثابتة، وقواعده المتينة، لكن كثيرين منهم لا يفقهون بعد ذلك: أن من اللوازم القطعيَّة لانحصار الخير الدنيوي والأخرويِّ في (التوحيد والاتباع)؛ أن يُبذل غاية الجهد، وكامل الوسع في معرفة ما جاء به النبيُّ ﷺ لتحقيق هذين الأصلين العظيمين، وفي الأخذ به؛ بحفظه والمحافظة عليه، وبتعلُّمه وتعليمه، وبالفقه فيه وتفقيه النَّاس به، وبالعمل به والدعوة إليه؛ حقيقةً لا ادِّعاءً، تفصيلاً لا إجمالاً، تعبُّدًا لا عادةً، تديُّنًا لا سياسةً.

ولا شكَّ أنَّ لظاهرة الخَلَل في العناية بميراث النبوَّة عند خاصَّة المسلمين وعامَّتهم أسبابًا كثيرة ليس هذا موضع شرحها، من أهمها الجهل بحقيقة ما جاء به الرسول ﷺ على وجه التفصيل، وغلبة الأهواء والبدع، والانحراف عن منهاج النبوَّة، والتأثر بالغزو الفكري الذي بدأ يعصفُ بالأمة

الإسلامية في وقتٍ مبكِّر من تاريخها؛ فظهرت البدع في الاعتقادات والعبادات، ورفعت رؤوس البدعة من الخوارج والمعتزلة والجهمية والأشاعرة والصوفية رأسها. وانضاف إلى ذلك كلِّه ـ في عصرنا الحاضر ـ الانبهار بالمدنية الزائفة ومبادئها الفاسدة، وظهور النَّزعة المادية والسياسية في تفسير الدين وحقائقه ومقاصده، وتصدُّر الرويبضة والجهلة والمنهزِمينَ إيمانيًّا وعِلْميًّا للحديث عن الإسلام ودعوته تحت مسمَّى الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية.

وفي مقابل ذلك: كانت المعرفة التفصيليَّة بما جاء به النبيُّ ﷺ من الأخبار والأحكام والسنن والآداب، مع التصديق والإيمان، والتسليم والتعظيم، والتديُّن الصحيح المبرَّء من الأغراض الدنيويَّة، والمكاسب الماديَّة؛ هي الأداة العاصمة ـ في التاريخ الإسلامي كله ـ من فساد العقيدة، أو تلوث الفكر، أو انحراف العقل إلى ما من شأنه الإخلال بتحقيق التوحيد لله تعالى في العبادة، وتجريد الاتباع للنبي ﷺ. وكانت هي ـ أيضًا ـ الأداة الصانعة للشعور القويِّ بضرورة حفظ ما جاء به النبيُّ ﷺ والمحافظة عليه، وتبليغه للناس، ونقله إليهم، ونشره بينهم.

إن تلك المعرفة التفصيليَّة إنما تحقَّقت في علماء الأمة الذين أفنوا أعمارهم في دراسة الكتاب والسنَّة، والتبحُّر في علومهما، فدفعتهم إلى المزيد من العلم والتعلم، والحفظ والمحافظة، والتعليم والدعوة، وصنعت فيهم قوَّة روحيَّة عظيمة تحمَّلوا بها مشاقَّ الرحلة في طلب العلم، وملازمة الشيوخ، ونسخ الكتب، والصبر على التعليم والدعوة، وإفناء الأعمار في تصنيف الكتب، رغم ما اقترن بذلك ـ في الغالب ـ من الفقر والعوز، والجوع والمرض، وربَّما انضاف إليه أذى الناس وظلمهم، وهم في كلِّ ذلك ماضون لما سخَّرهم له ربُّهم، ووقَّفوا عليه حياتهم؛ من حفظ العلم وتدوينه ونقله، بصبرٍ يقوِّيهم، واحتسابٍ يثبِّتهم، وإيمانٍ جازم بأن عملهم أشرف الأعمال، وجهادهم أعظم أنواع الجهاد، لأنَّهم قائمون بذلك مقام النبيِّ ﷺ في أمَّته من صيانة الشريعة، وتبليغ الرسالة، وتعليم الأمة، وبهذا استحقُّوا ميراثه؛ بصادق شهادته ﷺ لهم: «إنَّ العلماء ورثة الأنبياء، وإن

الأنبياء لم يورثوا دينارًا ولا درهمًا، ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظٍّ وافرٍ»[1].

فهذا هو التفسير الدينيُّ والتاريخيُّ لذلك الجهد العظيم الذي بذله علماء الأمة في حفظ الكتاب والسنَّة وخدمتهما، فصنَّفوا آلاف الكتب في العقيدة والتفسير والفقه واللغة والتاريخ والرجال، وتدوين الأحاديث والآثار، فحفظ الله تعالى بآثارهم الزاخرة هذا الدِّين.

ومن أولئك الأئمة الأعلام، والعلماء الأجلاء، الإمام الجهبذ أبو محمد ابن حزم الأندلسي رحمه الله تعالى؛ فقد كان آيةً في الحفظ والفهم والاجتهاد، بما آتاه الله تعالى من علمٍ واسعٍ، وذكاء متوقِّد، وهمَّة عالية، مع ما كان عليه من صلابةٍ في الدِّين، وتعظيمٍ للسُّنة.

لقد تنبَّه الإمام ابن حزم في وقتٍ مبكِّر من حياته العلمية إلى الحقيقة التي تقدَّم شرحها: أن لا خير ولا سعادة ولا توفيق ولا نجاة إلا بما جاء به النبيُّ ﷺ؛ فلا بدَّ إذن من إفناء الأعمار وبذل الجهود في تعلمه وتعليمه والعمل به. ولنذكر بعض هذه المعاني بكلماته، حيث قال رحمه الله:

«إنَّ الله عزَّ وجلَّ ابتلَى الأُممَ السَّالفة بأنبياءَ ابتعثَهم إلى قومهم خاصةً، فمؤمنٌ وكافرٌ، فريقٌ في الجنَّة وفريقٌ في السَّعير، ثم إنَّه تعالى بعث نبيَّه المختارَ، وعبدَه المنتجَبَ من جميع وَلَدِ آدم: محمدًا ﷺ الهاشميَّ المكيَّ إلى جميعِ خلقه من الجنِّ والإنس، فنسخ بملَّته جميعَ الملل، وختم به الرُّسل، وخصَّه بهذه الكرامة، وسوَّده على جميع أَنبيائه، واتَّخذَه صفيًّا ونجيًّا، وخليلاً ورسولاً، فلا نبيَّ بعدَه، ولا شريعةَ بعد شريعته، إلى انقضاء الدُّنيا. وإذ قد تيقَّنَّا أنَّ الدُّنيا ليست دارَ قرارٍ، ولكنَّها دارُ ابتلاءٍ واختبارٍ، ومجازٍ إلى دار الخلود، وصحَّ بذلك أنَّه لا فائدةَ في الدُّنيا وفي الكون فيها إلا العلم بما أمر به عزَّ وجلَّ، وتعليمه أهلَ الجهل، والعمل بموجب ذلك، وأَنَّ ما عدَا هذا

(١) حديث حسن أخرجه أحمد ١٩٦/٥ (٢١٧١٥)، وأبو داود (٣٦٤٢)، والترمذي (٢٦٨٢) من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه. وصحَّحه ابن الملقن في «البدر المنير» ٥٨٧/٧، وقوَّاه ابن حجر في «الفتح» ١٦٠/١، وصححه الألباني.

مما يَتنافَس فيه الناسُ مِن بُعْدِ الصَّوت غرورٌ، وأَنَّ كل ما تشْرَهُ إليه النفوسُ الجاهلة من غرضٍ خسيسٍ خطأٌ؛ إلا ما قُصِدَ به إظهارُ العدل، وقمع الزُّور، والحكمُ بأمر الله تعالى، وبأمر رسوله ﷺ، وإحياءُ سَنَنِ الحقِّ، وإماتة طوالع الجَوْرِ. وأَنَّ ما تميل إليه النفوسُ الخسيسةُ من اللَّذَّاتِ بمناظرَ مألوفةٍ متغيِّرةٍ عمَّا قليل، وأصواتٍ مستحسنةٍ منقضيةٍ بهبوب الرِّياح، ومشامٌ مستطرفةٍ منحلَّة بُعَيد ساعاتٍ، ومذاوقَ مُسْتعذَبةٍ مُسْتَحْلِيةٍ في أقرب مدَّة أقبحَ استحالة، وملابسَ معجبةٍ متبدِّلة في أيسر زمانٍ تبدلاً موحشًا باطلًا. وأَنَّ كلَ ما يشغل به أهلُ فساد التَّمييز من كسبِ المال المنتقل عمَّا قريبٍ فضولٌ إلا ما أقام القوتَ، وأمسك الرَّمَقَ، وأنفق في وجوه البر الموصلة إلى الفوز في دار البقاء؛ كان أفضل ما عاناه المرءُ العاقل بيان ما يرجو به هدى أهلِ نوعه، وإنقاذهم من حيرة الشكِّ، وظلمة الباطل، وإخراجهم إلى بيان الحقِّ، ونور اليقين، فقد أخبر رسول الله ﷺ: أَنَّ مَن هدَى الله به رجلًا واحدًا فهو خيرٌ له من حُمرِ النَّعم[١]. وأخبر عليه السلام: أَنَّ من سَنَّ سنَّةَ خير في الإسلام كان له مِثل أجرِ كلِّ مَن عمل بها، لا يَنتَقِصُ ذلك من أجورهم شيئًا[٢]. وغبط من تعلَّمَ الحِكمةَ وعلمها. فنظَرنا بعون الله ـ خالِقِنا تعالى ـ لنا في هذه الطريق الفاضلة التي هي ثمرة بقائنا في هذه الدنيا؛ فوجدناها على وجوهٍ كثيرةٍ، فمن أوكدها وأحسنها مغبَّةً: بيان الدِّين، واعتقاده، والعمل به الذي ألزمنا إيَّاه خالقُنا عزَّ وجلَّ على لسان رسوله ﷺ، وشرح الجمل الَّتي تجمع أصناف أحكامه والعبارات الواردة فيه...»[٣].

هذا النصُّ النَّفيس من كلام ابن حزم رحمه الله يكشف لنا عن معاني الإيمان والاحتساب؛ التي دفعت به إلى أن يترك عالم الوزارة والسياسة، ويدخل حياة الفقر والزهد، والاغتراب والمصاعب، والمعاناة والآلام؛ عن محض اختياره وإرادته؛ رغبةً عن الدنيا، ورغبةً في الآخرة، ليوقِّف حياته

---

(١) كما في حديث سهل بن سعد رضي الله عنه، عند البخاري (٢٩٤٢)، ومسلم (٢٤٠٦).

(٢) كما في حديث جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه، عند مسلم (١٠١٧).

(٣) مقدمة «الإحكام في أصول الأحكام».

كلّها على نشر علوم الكتاب والسنة، لا يخاف في الله لومة لائم، رافعًا صوته في النَّاس بلسان الحال والمقال:

مُنَايَ مِنَ الدُّنْيا علومٌ أبُثُّها ... وَأَنْشُرُها في كُلِّ بَادٍ وحَاضِرِ
دُعاءٌ إلى القُرءانِ والسُّنَنِ التي ... تَناسَى رِجالٌ ذِكْرَها في المَحَاضِرِ
وَأَلْزَمُ أطْرافَ الثُّغُور مُجَاهِدًا ... إذَا هَيْعَةٌ ثَارَتْ فَأَوَّلُ نافِرِ
لألْقَى حِمامي مُقْبلاً غيرَ مُدْبِرٍ ... بِسُمْرِ العَوالي والرِّقاق البَواتِرِ
كِفَاحًا مع الكُفَّار في حَوْمَةِ الوَغَى ... وأَكْرَمُ مَوْتٍ لِلْفَتى قَتْلُ كافِرِ
فَيَا رَبِّ لا تَجْعَل حِمامِي بغَيْرِها ... ولا تَجْعَلَنِّي مِنْ قَطِينِ المقابِرِ

ولعلَّ أبا محمد رحمه الله قد بلغ مناهُ بما تركه من أعمال موسوعيَّة، وآثار عظيمة كانَ لها تأثيرها في الحياة العلمية في عصره والعصور التالية حتَّى يوم النَّاس هذا، مع أَنَّ ما وصلنا منها شيءٌ يسيرٌ مقارنةً بما قد فُقد أثناء رحلة طويلة عبر المكان والزمان امتدَّت نحو ألف سنة؛ كان مناوئوه فيها أكثر من مناصريه، وشانئوه أكثر من محبِّيه.

وفي العصر الحديث توجَّهت العناية إلى تراث ابن حزم، فطبع ما وصلنا منه، وحظي ابن حزم نفسه عالمًا ومفكِّرًا وإنسانًا؛ باهتمام بالغٍ فكتبت عنه عشرات الكتب والرسائل الجامعية والبحوث والمقالات، وعقدت الندوات والمؤتمرات، وصار ابن حزمٍ مادة حاضرةً في الدراسات المعاصرة.

وابن حزمٍ مثل المغناطيس الذي يجذب إليه الحديدَ، ويزيد عليه أنَّه يمنح من يجذبهُ من «شحناته» فيصير انجذابه إليه انجذابًا ذاتيًّا بلهَ ما يجذه من تأثيره الخارجيِّ، ومجاذيب ابن حزم كثيرون في زماننا، وهم أصحاب أغراض شتَّى، وأهواء مختلفة، فابن حزمٍ مائدة غنيَّة بألوانٍ من غذاء العقل والروح، زاخرةٌ بأنواع الطرف من كلِّ علْم ومعرفة، وهي لسعتها وتنوعها تمنح الآخذين منها مساحة كبيرة للاختيار، فكلٌّ يأخذ منها ما يوافق ما عنده، وكم من تاركٍ للأجود والأنفع، وللألذِّ والأطيب، آخذٍ بالأدنَى، فليس كلُّ النَّاس يستمعون القول فيتَّبعون أحسنَه، والسعيد من أحبَّ الحقَّ وهُدي إليه.

قال عبد الحق التركماني عفا الله عنه: وأَنا من «مجاذيب» ابن حزم، ولست أوَّلهم ولا آخرهم، وقد أكثروا في الكتابة عنه، وبذلوا في ذلك جهودًا مشكورة، وأنتجوا آثارًا مذكورة، على أنَّهم قصَّروا في خدمة كتبه تحقيقًا وتدقيقًا وتصحيحًا، لتكون بين أيدي النَّاس على أحسن صورة شكلاً ومضمونًا، فيسهل عليهم قراءتها، والانتفاع بمادتها، والوصول إلى فوائدها ودررها؛ فرأيتُ المشاركة في هذا الجانب بجهدٍ مخلصٍ، وعملٍ جادٍّ متقنٍ.

وقد وفَّقني الله تعالى إلى خدمة ثلاثة من مؤلفات ابن حزم هي «الأخلاق والسير»، و«التلخيص لوجوه التخليص»، والمختصر الذي وصلنا من «طوق الحمامة وظل الغمامة». ولقي عملي في تلك الكتب تحقيقًا وتعليقًا وإخراجًا استحسان كثيرٍ من إخواننا العلماء الأجلاء وطلبة العلم الفضلاء، وشجَّعني غير واحدٍ منهم على المضي فيما كنتُ عزمتُ عليه من إخراج كتب ابن حزمٍ كلِّها في سلسلة علميَّة جامعةٍ، ينتظم فيها جميع ما وصلنا من آثاره رحمهُ الله تعالى.

وقد وجدتني مشدودًا إلى تنفيذ هذا العمل رغم كثرة الصوارف والعوائق، فلا أدري أهو شيءٌ سُخِّرتُ له، أم هو ثمرةُ حبٍّ لأبي محمد، كامنٍ في القلب، أرادت نفسي أن تترجمها إخلاصًا ووفاءً وخدمةً لا يشوبها هدفٌ ماديٌّ، ولا نيل حظٍّ دنيويٌّ، بل هو من جنس الأعمال الثقيلة، والتكاليف المجهدة، لا يُطيقها إلا من حُمِّلها بإلزام أو تحمَّلها بالتزام. وخدمة تراث ابن حزم ـ عندي ـ إلزامٌ والتزامٌ. إلزامٌ لأنَّ على كلِّ طالبِ علم واجبُ الوفاء لعلماء الأمَّة وتراثهم بخدمة آثارهم ونشر علومهم، والقيام بهذا لفردٍ منهم أداءٌ لبعض ذلك الواجب. والتزامٌ لأنَّ صلتي المبكرة بتراث ابن حزمٍ منذ أول أيَّام الطلب جعلتني في ساحةِ زحفٍ لا سبيل إلى الفرار منه.

لهذا كلِّه كان الشروع في هذا العمل العلمي الكبير: «تراث ابن حزم»، وهو موسوعة ستستوعب ـ إن شاء الله تعالى ـ جميع ما وصلنا من آثار هذا الإمام، في سلسلة من الإصدارات المتتالية، وفق خطَّة علميَّة موحَّدة، يمكنني الإشارة إلى معالمها بما يلي:

١ ـ مقابلة نصِّ كلِّ كتابٍ وتصحيحه على جميع مخطوطاته المعروفة في مكتبات العالم.

٢ ـ كتابة الآيات القرآنية بخطِّ المصحف الشريف، وتخريج الأحاديث والكلام عليها تصحيحًا وتضعيفًا.

٣ ـ العناية بصحة الإملاء، وسلامة الألفاظ، والضبط بعلامات الترقيم والتشكيل، وتفسير الغريب.

٤ ـ توثيق المادة العلمية للكتاب؛ بعزو اقتباساته، والتعريف بأعلامه، والربط بين فصوله وموضوعاته.

٥ ـ تصدير الكتاب بالتعريف به وبنسخه المخطوطة والمطبوعة، وبالدراسات عنه، وبغير ذلك من المعلومات المفيدة للقارىء والدارس.

٦ ـ محاولة الاستفادة من الجهود السابقة في خدمة الكتاب طباعة أو دراسة، واستيعاب فوائدها ومحاسنها.

٧ ـ صُنع الفهارس التفصيلية الموضوعية واللفظية.

٨ ـ تعقُّب أبي محمد ابن حزم رحمه الله فيما أخطأ فيه نظره، أَو زلَّ فيه قدمه، خاصة في باب العقيدة. وليس لي في هذا الباب شيءٌ من عندي، وإنَّما أنا قَزَمٌ أمامَ عملاقٍ، ورحم الله مَن عرف قدْر نفسه، لكنِّي أستفيد ممَّن تقدَّمني من الأئمة والعلماء الذين عُنوا بتراث ابن حزم، فاستفادوا منه في مسائل كثيرةٍ، وتعقَّبوه في أخرى؛ فبيَّنوا خطأه فيها، ومن هؤلاء الأئمة: شيخ الإسلام ابن تيميَّة (ت: ٧٢٨ هـ)، وتلميذه النجيب ابن قيِّم الجوزيَّة (ت: ٧٥١ هـ)، فقد كانت لهما عناية بالغة بأقوال أبي محمد واجتهاداته، واستفادا منه كثيرًا جدًّا، وتعقَّباه في مسائل مهمةٍ من الأصول الكبار وغيرها، ومنهم أيضًا: الذَّهبي (ت: ٧٤٨ هـ)، وابن كثير (ت: ٧٧٤ هـ)، وابن حجر (ت: ٨٥٢ هـ)، وغيرهم؛ رحم الله الجميع.

وهذه الجزئيَّة من عملي هذا من أعظم ما أبتغي به مرضاة الله عزَّ

وجلَّ، وأحتسب به الأجر الحسن عنده، فإنَّ ابن حزم كان في مرتبةٍ رفيعة من اتِّباع الكتابِ والسنة، وتعظيم الأمر والنَّهي، والتجرُّد للحقِّ، لكنَّه اجتهدَ في أمور فأخطأَ فيها، وليس من شرط العالم أن لا يخطأَ، لكن أهل البدع والأهواء قد جعلوا ابن حزمٍ مطيَّةً لهم، استخرجوا من آرائه أبعدها عن الصواب، فأخذوا بها ونشروها بين النَّاس، وموَّهوهم بأن ابن حزم إمامهم وقدوتهم في ذلك، فهم متَّبعون لا مبتدعون! وكذبوا في ذلك، فما هم عليه من تتبُّع الرُّخص، والأخذ بالشاذِّ، والانحراف في فهم الدين؛ كافٍ في الكشف عن حقيقة حالهم، وفضح باطل دعواهم. فإذْ أخذوا برخصه في بعض الفروع؛ فهلَّا أخذوا بقوله في تعظيم أمر الإيمان والاعتقاد، وفي الردِّ على اليهود والنصارى والفرق المنحرفة المنتسبة للإسلام؛ فهو صاحب «الفصل في الملل والأهواء والنِّحل»، وفي أصل الاتباع والعناية بالسنة والآثار؛ فهو صاحب «الإحكام» و«المحلَّى بالآثار»، إذن لكان لهم في ذلك ما يردعهم عن ما هم عليه من التفريط في مسائل الإيمان والعقيدة، ومن التزهيد في السنَّة والآثار، والتنفير عن العلم الشرعي والتفقُّه فيه، وعن دندنتهم حول وحدة الأديان، وإقرارهم لما عند الفرق الضالة من مخالفات لمنهج الإسلام والسنة في التوحيد وأصول الاعتقاد، وزعمهم أن الخوض في ذلك كلِّه من التوافه والقشور والاشتغال بما عفا عليه الزمن، فلا بدَّ من طرح العقيدة جانبًا والاكتفاء بالإسلام المجمل، ليتفرَّغ المسلمون جميعًا - موحِّدهم وقبوريِّهم، سنيُّهم وبدعيُّهم، مؤمنهم وفاسقهم - لإعمار الأرض والتنمية، ولتحسين الحياة الماديَّة؛ فبذلك فسَّر بعض دهاقنتهم حقيقة «العبادة»، ولا حول ولا قوَّة إلا بالله.

نعم؛ ولعلي أكون قدَّمتُ بتوضيح هذا الأمر جوابًا لبعض إخواننا السلفيِّين الذين سألوني عن وجه عنايتي بكتب ابن حزمٍ رغم ما فيها من إشكالات، فإن حلَّ تلك الإشكالات وبيان مذهب السلفِ الصالح فيها ممَّا يتقرَّب به طالب العلم إلى الله تعالى، خاصَّة أنَّ كتب ابن حزم منتشرة بين النَّاس، والإقبال عليها من أصناف القرَّاء كبيرٌ جدًّا. وبالله تعالى التوفيق.

***

(٢)

وهذه قائمة بالكتب التي ستصدر في هذه السلسة، وهي كل ما وصلنا من (تراث ابن حزم) حتَّى الآن، وربَّما أمكننا إضافة ما قد نكتشفه بتوفيق الله تعالى ثم باستمرار البحث في المكتبات العامة والخاصة، وسؤال أهل العلم والاختصاص، ومساعدة محبِّي أبي محمد والمهتمِّين بتراثه. وسيكون ترتيب صدورها بحسب ما ييسِّر الله تعالى لنا إكمال العمل فيه أولاً:

١ - إبطال القياس والرَّأي والاستحسان والتقليد والتعليل.

٢ - الإحكام في أصول الأحكام.

٣ - الأخلاق والسير.

٤ - الأُصول والفروع.

٥ - الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودَيْن في مذاهب أهل الرَّأي والقياس.

٦ - التقريب لحدِّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية.

٧ - جمهرة أنساب العرب.

٨ - حجَّة الوداع.

٩ - الدرَّة فيما يجب اعتقاده.

١٠ - ديوان ابن حزم. سيجمع كلَّ ما وصلنا من شعره رحمه الله.

١١ - السيرة النبوية.

١٢ - الفصل في الملل والأهواء والنِّحل.

١٣ - المُجَلَّى بالاختصار على ما أوجبه القرآن والسنن الثابتة عن رسول الله ﷺ. لم يصلنا مفردًا، وإنَّما سنستخرجه من كتاب «المحلَّى بالآثار»؛ إن شاء الله تعالى.

١٤ ـ مجموع رسائل ابن حزم. سيتضمَّن كلَّ ما وصلنا من رسائل ابن حزم الصغيرة، ومن شذرات من كتبه المفقودة.

١٥ ـ المُحلَّى بالآثار شرح المُجَلَّى بالاختصار على ما أوجبه القرآن والسنن الثابتة عن رسول الله ﷺ.

١٦ ـ طوق الحمامة وظل الغمامة في الألفة والألاف. والموجود مختصره فقط.

١٧ ـ مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات.

***

(٣)

وإذ ذكرنا كتب ابن حزمٍ التي وصلت إلينا؛ فلنذكر هاهنا كتبه ورسائله المفقودة، وقد اعتنى اثنان مِن الذين ترجموا لابن حزم ـ وهما: الذهبي، والفيروزآبادي ـ عنايةً بالغة بذكر أسماء مصنفاته، فذكرا أغلبها، لهذا رأيت أن أسوق ما ذكراه أولاً، ثم أستدرك عليهما من المصادر الأخرى:

قال الحافظ محمد بن أحمد الذهبيُّ التركمانيُّ (ت: ٧٤٨ هـ) رحمه الله[١]: ولابن حزمٍ مصنَّفاتٌ جليلةٌ:

١ ـ أكبرها: كتاب الإيصال إلى فهم كتاب الخصال، خمسة عشر ألف ورقة. [قال ابن حزم في «المحلَّى بالآثار» ٤١٥/١٠ (٢٠٢٥): كلُّ ما روي في ذلك منذُ أربع مئة عام، ونيِّفٍ وأربعين عامًا، من شرق الأرض إلى غربها، قد جمعناه في الكتاب الكبير المعروف بكتاب «الإيصال»، ولله الحمد، وهو الذي أوردنا منه ما شاء الله تعالى، فإنْ وُجد شيء غير ذلك: فما لا خير فيه أصلاً؛ لكن مِمَّا لعلَّه

(١) في «سير أعلام النبلاء» ١٩٣/١٨ ـ ١٩٨ (الترجمة: ٩٩). وأذكر بعد كل عنوان معلومات إضافية عنه، وأجعلها بين قوسين معقوفين.

موضوعٌ محدَثٌ[1]. وقال الحميديُّ: وألَّف في فقه الحديث كتابًا كبيرًا سماه: كتاب الإيصال إلى فهم كتاب الخصال الجامعة لجمل شرائع الإسلام في الواجب والحلال والحرام، وسائر الأحكام، على ما أوجبه القرآن والسنة والإجماع. أورد فيه أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة المسلمين في مسائل الفقه، والحجة لكل طائفة وعليها، والأحاديث الواردة في ذلك من الصحيح والسقيم بالأسانيد وبيان ذلك كله، وتحقيق القول فيه.[2]]

٢ - وكتاب الخصال الحافظ لجمل شرائع الإسلام، مجلدان. [قال الفيروزآبادي: كتاب الخصال في المسائل المجرَّدة. قلتُ: وهو متن «الإيصال»]

---

(١) وكرَّر كلامًا قريبًا من هذا في ٤٣٢/١٠ - ٤٣٣، وفيه ما يدلُّ على ثقةٍ بالغة منه بسعة اطلاعه، وجمعه لكتب السنة والآثار، واستيعابه لجميع المرويات في سائر البلاد!!

(٢) وقال ابن حيَّان: وكتابه الكبيرُ المعروف بالإيصال في فهم كتاب الخصال. وقال الذهبيُّ في «تذكرة الحفَّاظ»: وهو كبيرٌ جدًّا. وقال الفيروزآبادي: وكتاب الإيصال في شرح كتاب الخصال؛ نحو أربعة آلاف ورقة. وقد أحال إليه ابن حزم في مواضع من «الفصل» ١١٤/١، و٢١١/٣، و«المحلَّى» ٣٠/١ و٢٩/٦ و٤٠٨/٧ و٤١٤/٩ و٥٢٠/٩ و٤١٥/١٠ ووصفه بالكتاب الكبير، و«الإحكام» ٤٨١/٤ و٥٥١ و٥٨٥ و٤٦/٥، وسمَّاه: ٢٤٨/٦: الإيصال إلى فهم الخصال. وقال ٦٩/١: إن أمدَّنا الله تعالى بمدِّه وعون من قِبَله عز وجل؛ فسنفرد في المسائل النظرية - وهي التي دلائلها نتائج مأخوذة من مقدِّمات نصيَّة أو إجماعيَّة - ديوانًا موعبًا نتقصَّى فيه إن شاء الله تعالى الأدلة الصحيحة، وبطلان علل أصحاب القياس، ومفاسدها بالجملة، وبالله تعالى التوفيق. ثم رأينا كتابنا المعروف بالإيصال؛ جامعٌ لكل ذلك، مغنٍ عن إفراد كتبٍ لكلِّ صِنْفٍ منها. وقال تلميذه أبو محمد ابن العربيِّ (ت: ٤٩٣ هـ): قرأنا عليه من كتاب «الإيصال» أربع مجلدات؛ في سنة ست وخمسين وأربع مئة، وهو أربعة وعشرون مجلدًا. «السير» ١٩٩/١٨.

وتوجد بعض الأوراق من كتاب «الإيصال» في مكتبة تشستر بيتي بإيرلندا، مجموع (٤٨٥٦) ١٩٧ - ٢٠٥، كما أنَّ أبا رافع الفضل رحمه الله قد لخَّص منه شرحه المتمِّم لكتاب: «المحلى بالآثار» حيث توفي والده رحمه الله ولما يتمَّه، فأتَّمه أبو رافع بما اختصره من «الإيصال» ابتداءً من المسألة (٢٠٢٤) في «المحلَّى بالآثار» ٤٠١/١٠ إلى آخر الكتاب.

٣ ـ كتاب قسمة الخمس في الردِّ على إسماعيل القاضي[١]، مجلد. [قال في «الإحكام» ٣/٢٧٥ ـ ٢٧٦: ... وما نعرف لهذا الاحتجاج مثلاً في الشنعة والفظاعة إلا قول إسماعيل بن إسحاق في كتابه «الخمس»، وهو كتاب مشهور معلوم، ولنا عليه فيه ردٌّ هتكنا عواره فيه، وفضحناه بحول الله وقوَّته..].

٤ ـ كتاب الآثار التي ظاهرها التعارض ونفي التناقض عنها، يكون عشرة آلاف ورقة، لكن لم يتمَّه. [الفيروزآبادي: كتاب تأليف الأخبار المأثورة عن رسول الله ﷺ التي ظاهرها التعارض ونفي التناقض عنها، نحو عشرة آلاف ورقة].

٥ ـ كتاب الجامع في صحيح الحديث بلا أسانيد. [وقال في «المحلَّى» ١١/٣٧٩: سيقع الكلام في ذلك متقصًّى في كتاب الإيمان من «الجامع» إن شاء الله عزَّ وجلَّ. وقال ابن حيَّان: كتاب الجامع في صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحِّها واجتلاب أكمل ألفاظها وأصحِّ معانيها. «الذخيرة» ١/١/١٤٣، و«التذكرة» ٣/١٢٥٢، و«النفح» ١/٣٦٥].

٦ ـ كتاب التلخيص والتخليص في المسائل النظرية. [زاد ابن حيَّان: وفروعها التي لا نصَّ عليها في الكتاب والسنَّة. «الذخيرة» و«معجم الأدباء» و«النَّفح»].

٧ ـ كتاب ما انفرد به مالك وأبو حنيفة والشافعيُّ. [قال في «المحلى» ٩/٢٧٣ ـ ٢٧٤: وقد أفردنا أجزاءً ضخمة فيما خالف فيه أبو حنيفة ومالكٌ والشافعيُّ جمهورَ العلماء، وفيما قاله كل واحد منهم ممَّا لا يُعرف أحدٌ قال به قبله، وقطعةً فيما خالف فيه كلٌّ واحد منهم الإجماع المتيقَّن المقطوع به][٢].

---

(١) الإمام إسماعيل بن إسحاق القاضي المالكي (ت: ٢٨٢ هـ) رحمه الله، جمعت له ترجمة مطولة في تحقيقي لكتابه: «فضل الصلاة على النبيِّ ﷺ».

(٢) ويراجع ما كتبه العلامة الظاهري في «ابن حزم خلال ألف عام» ٢/٢٣٩ ـ ٢٤٣. ولعلَّه يمكن عدُّ قوله: «وقطعةً فيما خالف فيه كلٌّ واحد منهم الإجماع..»؛ كتابًا آخر مستقلاً.

٨ ـ مختصر «الموضّح» لأبي الحسن ابن المغلِّس الظاهريِّ[١]، مجلد.

٩ ـ كتاب اختلاف الفقهاء الخمسة: مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، وداود.

١٠ ـ كتاب التصفح في الفقه، مجلد.

١١ ـ كتاب التبيين في هل علم المصطفى أعيان المنافقين، ثلاثة كراريس.

١٢ ـ كتاب الإملاء في شرح الموطَّإِ، ألف ورقة. [قال في «الأصول والفروع» ١٦٩: وقد بيَّنّا الدلائل المصحِّحة لهذا القول في كتاب الذَّبائح في «تفسير الموطَّإِ». وأشار إليه القاضي عياض في «ترتيب المدارك» عند ذكره شروح «الموطَّإِ» ٢٠١/١، وقال ابن حيَّان: وله كتاب في شرح حديث الموطَّإِ والكلام على مسائله. «الذخيرة» و«التذكرة» و«النفح»[٢]].

١٣ ـ كتاب الإملاء في قواعد الفقه، ألف ورقة أيضًا.

١٤ ـ كتاب در القواعد في فقه الظاهرية، ألف ورقة أيضًا. [وذكره ابن حزم باسم «ذي القواعد»، فقال في «الإحكام» ٤٠٦/٣: . . . أو خالفوا شيئًا من الشروط التي قد جمعناها في كتاب «ذي القواعد». وقال أيضًا ٣٠/٥: كل شرط اشترطه إنسان على نفسه أو لها على غيره فهو باطل، لا يلزم من التزمه أصلاً إلا أن يكون النصُّ أو الإجماع

---

(١) هو الإمام العلامة فقيه العراق: أبو الحسن عبدُ الله بن المحدِّث أحمد بن محمد المغلِّس البغداديُّ الداوديُّ الظاهريُّ، صاحب التصانيف. وعنه انتشر مذهب الظاهريَّة في البلاد، وكان من بحور العلم، وله من التصانيف: كتاب «أحكام القرآن»، وكتاب «الموضح» في الفقه، وكتاب «الدامغ» في الردِّ على من خالفه، وغير ذلك. مات سنة (٣٢٤ هـ) عن نيِّفٍ وستين سنة، رحمه الله تعالى. «سير أعلام النبلاء» ٧٧/١٥ (٤٣).

(٢) وقال أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري: والظاهر أنه من أوائل تأليفاته في الفقه قبل أن يتمذهب للشافعي، وهذا يرجِّح أنَّه كان مالكيًّا في أول أمره، وقد نفعه هذا الشرح في الإحاطة بأقوال المالكية وإحصاء ما في «الموطَّإ» من مسائل وروايات. (ابن حزم خلال ألف عام: ٩٦/١).

قد ورد أحدهما بجواز التزام ذلك الشرط بعينه أو بإلزامه، وليس ذلك إلا في شروط يسيرة؛ قد ذكرناها في كتابنا المرسوم بذي القواعد. وقال الفيروزآبادي: وكتاب القواعد في المسائل المجردة على طريقة أصحاب الظاهر، نحو ثلاثة آلاف ورقة].

١٥ ـ كتاب الفرائض، مجلد.

١٦ ـ كتاب الرسالة البلقاء في الرد على عبد الحق بن محمد الصَّقَلِيِّ[(١)]، مُجَيْليد. [الفيروزآبادي: كتاب النَّقض على عبد الحق الصَّقليِّ].

١٧ ـ كتاب الردِّ على مَنْ اعترضَ على «الفصل»؛ له، مجلدٌ.

١٨ ـ كتاب اليقين في نقض تمويه المعتذِرين عن إبليسَ وسائرِ المشركين، مجلد كبير. [قال في «الفصل» ـ بعد أن قرَّر أنَّ الكفار وإن صَدَّقُوا بأشياء كثيرة فإنه لا يحلُّ لأحد أن يسميهم مؤمنين على الإطلاق، ولا أن يقول: إنَّ لهم إيمانًا مطلقًا أصلاً ـ ٢٠٦/٣: «فبطل هذا القول المتَّفق على تكفير قائله، وقد نصَّ على تكفيرهم: أبو عبيد القاسم في كتابه المعروف برسالة «الإيمان»، وغيره، ولنا كتاب كبير نقضنا فيه شبه أهل هذه المقالة الفاسدة كتبناه على رجل منهم يسمَّى: عطَّاف بن دوناس من أهل قيروان أفريقية.» وقال أيضًا ٢٠٧/٤: «وقد تقصَّينا الردَّ على أهل هذه المقالة الملعونة في كتابٍ لنا رسمه: «كتاب اليقين في النقض على الملحدين المحتجِّين عن إبليس اللعين وسائر الكافرين»؛ تقصينا فيه كلام رجل من كبارهم من

(١) هو شيخ المالكية في عصره: أبو محمد عبد الحق بن محمد بن هارون السَّهميُّ القرشيُّ الصَّقَليُّ (ت: ٤٦٦ هـ)، كان موصوفًا بالذكاء وحسن التصنيف، وهو من الذين رحلوا للحجِّ والتقوا بأبي ذرٍّ الهرويِّ بمكَّة ـ وكان يروِّج للأشاعرة، بعد أن تأثر بهم في بغداد ـ فحملوا المذهب الأشعري ونقلوه إلى المغرب والأندلس. وقد ذكروا في ترجمته أنه ألَّف كتابًا في العقيدة، فالظاهر أن ابن حزم ردَّ عليه لأشعريَّته؛ على أنَّ تأويلات الأشاعرة أقل شرًّا من تجهم ابن حزم وتعطيله. ترجمته ومصادرها في: «سير أعلام النبلاء» ٣٠١/١٨ (١٤١).

أهل القيروان، اسمه: عطاف بن دوناس في كتاب ألَّفه في نصر هذه المقالة.» وقال الفيروزآبادي: وكتاب اليقين في النقض على عطَّاف في كتابه «عمدة الأبرار»[1]].

١٩ ـ كتاب الرد على ابن زكريا الرازيِّ، مئة ورقة. [قال في «الفصل» ١٠/١: القول بأن العالم محدَثٌ وأن له مدبرًا لم يزل إلا أن النفس والمكان المطلق وهو الخلاء والزمان المطلق لم يزل معه. .. وهو قول يؤثر عن محمد بن زكريا الرازي الطبيب ولنا عليه فيه كتاب مفرد في نقض كتابه في ذلك، وهو المعروف بالعلم الإلهي. وذكره في ٣٥/١، وسمَّاه ٤٤/٥: «التحقيق في نقض كتاب العلم الإلهي لمحمد بن زكريا الطيب». وذكره الفيروزآبادي باسم: التحقيق في نقض كلام الرازيِّ. وانظر: «رسائل فلسفية» للرازي، نشر ب. كراوس ١٧٠ ـ ١٧٥].

٢٠ ـ كتاب الترشيد في الرد على كتاب الفريد لابن الراونديِّ في اعتراضه على النبوَّات، مجلد. [وسمَّاه الفيروزآبادي: كتاب التزهيد في نقض كتاب الفريد].

٢١ ـ كتاب الرد على من كفَّر المتأوِّلين من المسلمين، مجلد. [قال ابن حيَّان: وفي تواليفه كتاب: الصادع والرادع في الردِّ على من كفَّر أهل التأويل من فرق المسلمين والردِّ على من قال بالتقليد[2]. «الذخيرة»، و«التذكرة»، و«النفح»].

---

(١) وقال ابن حجر في «لسان الميزان» ١٧١/٤: عطاف بن روماس القيرواني: من فقهاء الأشاعرة زعم ابن حزم في «الملل» أنه كان يقول: إنَّ فرعون لم يعرف أنَّ موسى جاء بتلك الآيات من عند الله، وأنها حق، وأن اليهود والنصارى الذين كانوا في عهد النبي ﷺ لم يعرفوا أن محمدًا حقٌّ، ولا عرفوا أنه مكتوب في التوراة والإنجيل، وأن من عرف ذلك منهم وكتمه وتمادى على محاربة النبي ﷺ كان مؤمنًا عند الله من أهل الجنة. قال ابن حزم: وقد تقصيت الرد عليه في كتاب سميته «التبيين في الرد على الملحدين».

(٢) يترجَّح عندي أن هذا وهم، وهو في أصله عنوانان لكتابين منفصلين، أولهما: «كتاب الصادع والرادع في الردِّ على من كفَّر أهل التأويل من فرق المسلمين.»، والثاني: «الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل.» والأول مفقود لا نعلم عن وجوده شيئًا، والثاني رسالة صغيرة حصل العلامة أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري على مصورة عن مخطوطة لها، وهي تحت الطبع.

٢٢ ـ كتاب مختصر في علل الحديث، مجلد. (انظر: ٦٨).

٢٣ ـ كتاب الاستجلاب، مجلد. [الفيروزآبادي: رسالة الاستحالات. انظر: ٧٢].

٢٤ ـ كتاب نسب البربر، مجلد. (وانظر: ٨١).

٢٥ ـ كتاب في أسماء الله تعالى. [نقل الذَّهبيُّ عن أبي حامد الغزَّالي قوله: وجَدْتُ في أسماء الله تعالى كتابًا أَلَّفه أبو محمد ابن حزمٍ الأندلسيُّ يدلُّ على عِظَمِ حِفظه وسَيَلان ذِهنه(١)].

ومما له في جزء أو كراس:

٢٦ ـ من ترك الصلاة عمدًا. [قال في «الجواب عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف» ـ في تارك الصلاة عمدًا حتى يخرج وقتها أنَّه لا قضاء عليه ـ ٣/١١١: وهو الحقُّ الراجحُ الذي لا يحلُّ خلافه، ولنا في هذه المسألة كتابٌ مفردٌ مشهورٌ].

٢٧ ـ رسالة المعارضة.

٢٨ ـ قصر الصلاة.

---

(١) وعَزَا ابن حجر في: «لسان الميزان» ٤/٢٠١ قول الغزَّالي هذا إلى كتابه: «شرح الأسماء الحسنى»، والذي في كتاب الغزَّالي المطبوع: «المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى» ص ١٩٠: «ولم أعرف أحدًا من العلماء اعتنى بطلب ذلك وجمعه؛ سوى رجلٍ من حُفَّاظ المغرب، يقال له: عليُّ بنُ حزم..» وقال ابن عربي الصوفي في «الفتوحات المكيَّة» ـ وقد ذكر الأسماء الحسنى ـ: ولما فحصنا عن الحفاظ لم نر أحدًا اعتنى بها مثل الحافظ أبي محمد علي بن سعيد بن حزم الفارسي، وغاية ما وصلت إليه قدرته ما أذكره من الأسماء الحسنى، هذا مبلغ إحصائه فيها من الطريق الصحاح، على ما حدثناه: علي بن عبد الله بن عبد الرحمن الفرياني: عن أبي محمد عبد الحق بن عبد الله الأزديِّ الإشبيلي. وحدثناه عبد الحق إجازةً: عن أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح الرعيني: عن أبي محمد علي بن حزم الفارسي، قال: إنَّما تؤخذ يعني الأسماء من نصِّ القرآن، ومما صحَّ عن النبي ﷺ، وقد بلغ إحصاؤنا ما نذكرُه، وهي: الله، الرحمن، الرحيم..، إلخ.

٢٩ ـ رسالة التَّأكيد.

٣٠ ـ ما وقع بين الظاهرية وأصحاب القياس. [قال ابن حيَّان: وكتاب كشف الالتباس لما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس. «الذخيرة» و«التذكرة»، و«النَّفْح»].

٣١ ـ العتاب على أبي مروان الخولانيِّ(١).

٣٢ ـ رسالة في معنى الفقه والزهد.

٣٣ ـ مراتب العلماء وتواليفهم. [الفيروزآبادي: وكتاب مراتب العلماء، وكتاب مراتب التواليف. انظر: ٦٧].

٣٤ ـ الإظهار لما شُنِّع به على الظاهرية.

٣٥ ـ زجر الغاوي، جزآن. [وسمَّاه الفيروزآبادي: وكتاب زجر العاوي وإخسائه ودحر الغاوي وإخزائه].

٣٦ ـ النبذ الكافية. [وهو: «النبذة الكافية في أصول أحكام الدين» وهذا غير «النبذ في أصول الفقه» المطبوع(٢)].

٣٧ ـ النكت الموجزة في نفي الرأي والقياس والتعليل والتقليد، مجلد صغير. [الفيروزآبادي: وكتاب النُّكت الموجزة في إبطال القياس والتعليل والرأي(٣)].

---

(١) الظَّاهر أنَّه: عبد الملك بن سليمان الخولاني، أبو مروان، ذكره الحميديُّ في «الجذوة» (٦٣٠)، وقال: محدث سمع بالأندلس وإفريقية ومصر ومكة، وسمعنا بالأندلس منه الكثير، ومات بها قُبيل الأربعين وأربع مئة في جزيرة من جزائرها يقال لها: ميورقة. وكان شيخًا صالحًا. وذكره ابن بشكوال في «الصلة» (٧٧٧)، والضبي في «البغية» (١٠٦٦)؛ ولم يزيدا على نصِّ الحميدي شيئًا.

(٢) راجع ما كتبه العلامة ابن عقيل الظاهري في مقدمته لكتابنا هذا: ص: ٥٩.

(٣) وقال في «المحلى» في ردِّه على أهل القياس ٥٧/١ (١٠٠): وكلُّ آية وحديث موَّهوا بإيراده؛ هو مع ذلك حجة عليهم، على ما قد بيَّناه في كتاب «الإحكام لأصول الأحكام»، وفي كتاب «النكت»، وفي كتاب «النبذة». وانظر رقم: (٧٧).

٣٨ ـ الرسالة اللازمة لأولي الأمر. (وانظر: ٨٠).

٣٩ ـ الرسالة الصمادحيَّة في الوعد والوعيد. [الفيروزآبادي: وكتاب في الوعد والوعيد. وفي آخر مخطوطة (مراتب العلوم) مجموع شهيد علي (الورقة: ٢٦٥): «رسالة (...)[1] في الوعد والوعيد، وبيان الحقِّ في ذلك (...) من السنن والقرآن، (كتبها) إلى الأمير أبي الأحوص معن بن محمد التُّجيبي[2]، صاحب المريَّة، رحمه الله وحرسها»].

٤٠ ـ بيان غلط عثمان بن سعيد الأعور في المسند والمرسل[3].

---

(١) هنا موضع كلمة محيت، وكذلك في الموضع التالي.

(٢) هو: ذو الوزارتين أبو الأحوص معن بن محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن صمادح التُّجيبي، من ملوك الطوائف، قال ابن الأبار في «التكملة لكتاب الصلة» ٢/٢٠٢: كان مرضيَّ السيرة، عدلاً باسطًا للحق، مبَرَّئًا من الدماء والهوادة في الأموال، قلَّد ذلك القضاةَ وأصحاب الشورى؛ فما أفتوه به أنفذه صاحب الشرطة، وكان ذا حظٍّ من العلم. توفي بالمرية في سنة (٤٤٣ هـ).

(٣) هو الإمام الحافظ المقرىء أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان الأُموي القرطبيُّ، ثم الدَّانيُّ (٣٧١ ـ ٤٤٤ هـ):

قال ابن بشكوال في «الصلة» (٨٨٢): كان أحد الأئمة في علم القرآن ورواياته، وتفسيره ومعانيه، وطرقه وإعرابه، وجمع في ذلك كلِّه تواليف حسانًا يكثُرُ تعدادها، ويطول إيرادها، وله معرفة بالحديث وطرقه، وأسماء رجاله ونقلته، وكان حسَنَ الخطِّ، جيِّد الضبط، من أهل الحفظ والعلم والذكاء والفهم، متفنِّنًا بالعلوم، جامعًا لها، معتنيًا بها، وكان دَيِّنًا فاضلاً، ورعًا سنيًّا.

وقال الذهبيُّ في «السير» ١٨/٨١ (٣٦): وقد كان بين أبي عمرٍو وبين أبي محمد ابن حزمٍ وحشةٌ ومنافرةٌ شديدة، أفضت بهما إلى التَّهاجي، وهذا مذموم بين الأقران، موفورُ الوجود، نسأل الله الصَّفحَ. وأبو عمرٍو أقومُ قِيلاً وأتبعُ للسنَّة ولكنَّ أبا محمد أوسعُ دائرةً في العلوم.

قلتُ: من هذا يتبيَّن صحة أن المقصود هو (أبو عمرو الدَّاني)، لكنِّي لم أجد وصفه بالأعور عند من ترجَم له، ولم يذكروا كتابه: «المسند والمرسل»، لكنَّه كان كثير التصنيف ومن كتبه في الحديث: «معرفة طرق الحديث»، و«الأربعة الأحاديث التي يتفرَّع منها السنن بطرقها». ومن آراء أبي عمرو الداني في علوم الحديث: دعوى الإجماع على أن الإسناد المعنعن متَّصل محمول على السماع إذا تعاصروا مع البراءة من وصمة التدليس. نقله ابن الصلاح في «علوم الحديث» (النوع ١١: المعضل)، =

[الفيروزآبادي: وكتاب غلط أبي عمرو المقرىء في كتابه المسند والمرسل].

٤١ ـ ترتيب سؤالات عثمان الدَّارميِّ لابن معين[١].

٤٢ ـ تسمية شيوخ مالك.

٤٣ ـ بيان الفصاحة والبلاغة، رسالة في ذلك إلى ابن حفصون. [الفيروزآبادي: ورسالة الكشف عن حقيقة البلاغة وحُسْن الاستعارة[٢] في النظم والنثر].

٤٤ ـ الحدُّ والرسم.

٤٥ ـ تسمية الشعراء الوافدين على ابن أبي عامر[٣].

٤٦ ـ شيء في العروض. [الفيروزآبادي: وكتاب في العروض، صغير].

٤٧ ـ مؤلَّفٌ في الظاء والضاد.

= ومنها في «الحديث المسنَد»: أن الصحابيَّ رضي الله عنه قد يحكي قولاً يوقفه، فيخرجه أهل الحديث في المسند، لامتناع أن يكون الصحابي رضي الله عنه قاله إلا بتوقيف؛ لأن مثل هذا لا يقال بالرأي، فيكون من جملة المسنَد. نقله ابن حجر في «النُّكت على ابن الصلاح» ١٩٢.

قلتُ: لعلَّ هذا الرأي الثاني وأمثاله من أبي عمرو الدَّاني حمل ابن حزم على الردِّ عليه، رحمهما الله تعالى.

(١) طبع تاريخ يحيى بن معين برواية عثمان بن سعيد الدارمي بعنوان: «يحيى بن معين وكتابه التاريخ» بتحقيق د. أحمد محمد نور يوسف. جامعة أم القرى، مكة المكرمة: ١٩٧٩م. وقال أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري: وهذه النسخة مرتبة، ولم أجد في النسخة ما يدل على أن ابن حزم هو المرتب لها. (ابن حزم خلال ألف عام: ٢٣٩/٢).

(٢) تحرف في مطبوع «البلغة» إلى: (الاستعادة).

(٣) هو المنصور أبو عامر محمد بن عبد الله بن أبي عامر محمد بن وليد القحطاني المعافريُّ القرطبيُّ، قام بأعباء دولة الخليفة المرواني المؤيَّد بالله هشام بن الحكم، وذلك أن المؤيَّد استخلف ابنَ سبع سنين، فردَّت مقاليد الأمور إلى الحاجب المنصور، وكان بطلاً شجاعًا، حازمًا سائسًا، كثير الغزوات، دام في المملكة نيِّفًا وعشرين سنة، ودانت له بلاد الأندلس، توفي سنة (٣٩٣ هـ). ترجمته ومصادرها في «السير» ١٥/١٧ (٧).

٤٨ ـ التعقب على الإفليلي في شرحه لديوان المتنبي. [وذكره ابن بشكوال في «الصلة»، والنباهي في «المرقبة العليا» ص ٢٠، في ترجمة: (عبد الله بن أحمد بن الحسن الجذامي النباهي المالقي) تلميذ الإفليليِّ، وقالا: «وله رد على أبي محمد ابن حزم فيما انتقده على ابن الإفليلي في شرحه لشعر المتنبي.» وابن الإفليلي: هو أبو القاسم إبراهيم بن محمد بن زكريَّا الزهري (ت: ٤٤١ هـ)، وابن حزم وإن تعقَّبه، فقد قال فيه: «وهو كتابٌ حسنٌ»[1]].

٤٩ ـ غزوات المنصور بن أبي عامر.

٥٠ ـ تأليف في الرد على أناجيل النَّصارى[2].

٥١ ـ ولابن حزم رسالة في «الطب النبوي» [الفيروزآبادي: رسالة في الطبِّ.]، وذكر فيها أسماء كتب له في الطب منها:

٥٢ ـ مقالة السَّعادة[3].

٥٣ ـ ومقالة في شفاء الضدِّ بالضدِّ.

٥٤ ـ وشرح فصول بقراط.

٥٥ ـ وكتاب بلغة الحكيم.

---

(١) كما قال في «فضل الأندلس» (الرسائل: ١٨٣/٢)، ونقله عنه الحميدي في «الجذوة» (٢٦٢). وكتاب ابن الإفليلي مطبوع في أربعة مجلدات بتحقيق: مصطفى عليان، مؤسسة الرسالة: ١٩٩٨م.

(٢) وقال الذهبي بعد هذا بقليل: ومن تواليفه: كتاب «تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل».
قلتُ: وهذا يدلُّ على أنهما كتابان مختلفان، وهذا الأخير موجود ضمن «الفصل» ١١٦/١ ـ ٩١/٢.

(٣) هكذا وردت في طبعة «السير» مع التعليق الدَّال على موافقة ما أثبتوه لأصلهم المخطوط، وأثبتها الأستاذ سعيد الأفغاني رحمه الله في طبعته المفردة لترجمة ابن حزم في «السير»: «مقالة العادة»، وتابعه ابن عقيل الظاهري، وإحسان عباس. وقد تكون هذه القراءة أدخل في موضوع الطب من القراءة الأولى، والله أعلم.

٥٦ ـ وكتاب حدِّ الطب.

٥٧ ـ وكتاب اختصار كلام جالينوس في الأمراض الحادَّة.

٥٨ ـ وكتاب في الأدوية المفرَدَة.

٥٩ ـ ومقالة في المحاكمة بين التَّمر والزَّبيب.

٦٠ ـ ومقالة في النَّخل[١].

وأشياء سوى ذلك.

وهذا آخر ما ذكره الذَّهبي، وزاد عليه العلامة محمد بن يعقوب الفيروزآباديُّ (ت: ٨١٧ هـ) رحمه الله[٢]؛ ما يلي:

٦١ ـ كتاب رواية أبانِ بن يزيد العطَّار: عن عاصم في القراءات. [وذكر لنفسه في «المحلَّى» ٢٥٣/١: كتاب القراءات. اُنظر: ٨٦].

٦٢ ـ وكتاب الردِّ على مَن قال: إن ترتيب السُّور ليس من عند الله بل هو فعل الصَّحابة رضي الله عنهم.

٦٣ ـ وكتاب النَّقض على أبي العباس ابن سُريجٍ[٣].

٦٤ ـ وكتاب الرد على المالكية في «الموطَّإ» خاصَّة.

---

(١) كذا في طبعة «السير» مضبوطًا، وأثبته سعيد الأفغاني: «النحل» بالحاء المهملة، وتابعه ابن عقيل وإحسان عباس.

(٢) في «البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة» ص ١٤٦ ـ ١٤٧ (الترجمة: ٢٢٧).

(٣) ابن سُريج هو الإمام الفقيه أحمد بن عمر بن سريج البغدادي القاضي الشَّافعي (ت: ٣٠٣ هـ)، وكانت بينه وبين الإمام أبي بكر محمد بن داود الظاهري (ت: ٢٩٧ هـ) مناظرات وردود مع ودٍّ أكيد، واحترام متبادل؛ كما يكون بين كبار العلماء. قال عبيدالله بن عبدالكريم: كان محمد بن داود خصمًا لأبي العباس ابن سريج القاضي، وكانا يتناظران، ويترادَّان في الكتب، فلما بلغ ابن سريج موت محمد بن داود نحَّى مخادَّه ومشاوره، وجلس للتعزية. وقال: ما آسى إلا على ترابٍ يأكل لسان محمد بن داود. راجع ترجمتهما وجوانب من العلاقة بينهما في «تاريخ بغداد» ٢٨٧/٤ ـ ٢٩٠ و٢٥٦/٥ ـ ٢٦٣، و«السير» ١٠٩/١٣ (٥٦) و٠١/١٤ (١١٤).

٦٥ ـ وكتاب الرد على الطَّحاوي في الاستحسان.

٦٦ ـ وكتاب صلة «الدَّامغ» الذي ابتدأه أبو الحسن ابن المغلِّس. (وانظر: ٨).

٦٧ ـ وكتاب مراتب التَّواليف. (انظر: ٣٣).

٦٨ ـ واختصار كتاب العلل للسَّاجي[١]. [قال ابن القطَّان في «الوهم والإيهام» ـ عن حديث رواه عكرمة بن خالد ـ: غلط في تضعيفه ابن حزمٍ، وكان له عذر وتبعه أبو محمد عبد الحق بغير عذر. وعذر ابن حزمٍ فيه هو أن له اعتناءً بكتاب أبي يحيى السَّاجي، حتى أنه اختصره ورتَّبه على الحروف، وشاع اختصاره المذكور لنُبْله، وكان في كتاب الساجي تخليط لم يأبه له ابن حزمٍ حين الاختصار؛ فجرَّ لغيره الخطأَ.[٢]].

٦٩ ـ والتاريخ الصغير في أخبار الأندلس. [قال الحميدي في «الجذوة» (٣٣١): . . . هكذا أخبرنا أبو محمَّد فيما جمعه من ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس].

---

(١) ورد في «البلغة» (الباجي) بالباء، ويظهر لي أنه تصحيف، والصواب ما أثبته، كما سيأتي.

(٢) طبع كتاب ابن القطان، لكنه ليس تحت يدي الآن فنقلت كلامه من «ابن حزم خلال ألف عام» ٥٨/٢، ونقله الذَّهبيُّ في «ميزان الاعتدال» في ترجمة (عكرمة بن خالد بن سعيد المخزومي). وذكره السخاويُّ في «الإعلان بالتوبيخ» ٣٤٨.

والسَّاجيُّ: هو الإمام الحافظ زكريا بن يحيى بن عبد الرحمن بن بحر الضبي، أبو يحيى السَّاجي البصري (ت: ٣٠٧ هـ)، وكان من الثقات الأئمة، ذكروا له كتاب «اختلاف الفقهاء» وكتاب «علل الحديث»، قال الذَّهبيُّ في «السِّير» ١٩٩/١٤: له مصنَّف جليل في علل الحديث يدلُّ على تبحُّره وحفظه.

قلتُ: فابن حزم قد اختصر كتاب «العلل» وليس «الرجال» كما توهَّم بعض الباحثين بناءً على سياق كلام الذهبي في «الميزان»، ولا نعرف للساجي كتابًا في الرجال. ولا ندري إن كان هذا الكتاب هو نفس الكتاب الذي ذكره الذهبي فيما تقدَّم (رقم: ٢٢) باسم: مختصر في علل الحديث. والأرجح أنه غيرُه.

٧٠ ـ ورسالة في النفس ورسالة في النقس[١].

٧١ ـ ورسالة في النِّساء.

٧٢ ـ ورسالة الاستحالات. [انظر: ٢٣، باسم: كتاب الاستجلاب. فإني أخشى أن يكون في أحد العنوانين تصحيف أو تحريف].

٧٣ ـ ورسالة في الروح والنفس[٢].

٧٤ ـ وكتاب دعوة الملل في أبيات المثل، فيه أربعون ألف بيت.

وهذا آخر ما ذكره الفيروزآبادي، فلنذكر الآن ما اجتمع لدينا من أسماء كتب ابن حزم المفقودة من مصادر مختلفة:

٧٥ ـ كتاب فيما خالف فيه المالكيةُ الطائفةَ من الصحابة. قال ابن حزم في «الجواب عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف» ٨٨/٣: بل نحن أشدُّ موافقةً للصحابة والتابعين ـ رضي الله عنهم ـ منهم، فقد ألَّفنا كتابًا ضخمًا فيما خالفوا فيه الطائفة من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ بآرائهم، دون تعلُّق بأحدٍ من الصحابة والتابعين ـ رضي الله عنهم ـ؛ وهم لا يجدون لنا هذا إلا أن يجدوه في النُّدرة. وانظر منه ١١١/٣ أيضًا.

٧٦ ـ نكتُ الإسلام. ذكره ابن العربي المالكي في «العواصم من القواصم» فقال: وقد جاءني رجلٌ بجزء لابن حزم سماه «نكت الإسلام» فيه دواهي، فجرَّدتُ عليه نواهي. ونقل كلامه الذهبي في «السير» و«التذكرة»[٣].

---

(١) كذا ورد في «البلغة» مما يدل على أن التكرار مقصود وأن الرسالة الأولى في «النَّفس» ولعلها: «معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها» المطبوعة ضمن «الرسائل» ٤٤٣/١ ـ ٤٤٦، والثانية في: «النَّقس» بالقاف، ومن معانيها: الجَرَب، فمن المحتمل أن يكون ابن حزم قد كتب فيه ضمن اهتمامه بالطبِّ والأمراض.

(٢) ربما يكون موضوع هذه الرسالة في حدِّ كلٍّ من الاسمين، وقد بحث ابن حزم هذه المسألة في «الفصل».

(٣) وتقدَّم (برقم: ٣٧): «النكت الموجزة»، والراجح أنهما كتابان مختلفان، لكن قد=

٧٧ ـ رسالة في تفسير: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٩٤]. قال في «الفصل» ٥١/٤: ولنا في هذه الآية رسالة مشهورة.

٧٨ ـ رسالة في أن القرآن ليس من نوع بلاغة الناس. قال في «الفصل» ١٠٧/١: القرآنُ خارج عن نوع بلاغة المخلوقين، وأنه على رتبة قد منع الله تعالى جميع الخلق عن أن يأتوا بمثله. ولنا في هذا رسالة مستقصاةٌ، كتبنا بها إلى أبي عامر أحمد بن عبد الملك بن شُهيد، وسنذكر منها هنا إن شاء الله تعالى ما فيه كفاية(١).

٧٩ ـ كتاب السياسة. ذكره في كتابه هذا: «التقريب» (٥٧٩).

٨٠ ـ كتاب الإمامة والسياسة في قسم سير الخلفاء ومراتبها والنَّدب إلى الواجب منها. ذكره ابن حيَّان (الذخيرة: ١٤٣/١/١)، والمقَّري في «النفح» ٣٦٥/١ باسم: كتاب الإمامة والخلافة.. إلخ. وذكر ابن حزم كتاب السياسة في «التقريب»؛ وقال إحسان عبَّاس: وهو يدل على أن السياسة بمعنى التدبير، وذكره ابن عبَّاد الرَّندي في «الرسائل الصغرى» ٥١، ونقل منه شيئًا في بعض أحوال النَّفس الإنسانيَّة. وهذا يدلُّ على أنَّ كتاب «السياسة» مختلِفٌ في موضوعه عن كتاب «الخلافة والإمامة»(٢).

٨١ ـ الفضائح. قال ياقوت في «معجم البلدان» (بربر): ولهم ـ أي البربر ـ من هذا فضائح ذكر بعضها إمام أهل المغرب أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسيُّ في كتاب له سمَّاه: «الفضائح».

= تتداخل عندنا المعلومات التي انتهت إلينا عنهما. وذكر الأستاذ سعيد الأفغاني رحمه الله ـ وقلَّده د. محمود علي حماية ـ أن كتاب «نكت الإسلام» نشر وترجم في غرناطة سنة: ١٩١١م. وقد بذلت جهدًا كبيرًا للتأكد من صحة ما ذكره؛ فلم أزدد إلا قناعة أنه وهم محضٌ.

(١) ومذهب ابن حزم هذا بعيد عن الصواب، راجع لبيانه والردِّ عليه «الدرة فيما يجب اعتقاده».

(٢) وانظر ما كتبه العلامة ابن عقيل الظاهري في مقدمته لهذا الكتاب ص:٩٧.

٨٢ ـ فهرست شيوخ ابن حزم. ذكره ابن خير في «فهرسته» (١٢٢٣)، وقال: فهرسةُ الشيخ الفقيه الحافظ أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الفارسيِّ المحدِّث رحمه الله. حدثني بها شيخنا الخطيبُ أبو الحسن شريح بن محمد بن شريح المقرئ رحمه الله قراءة منِّي عليه قال: حدَّثني بها أبو محمد ابن حزم رحمه الله. ورواه عن شريح مناولةً القاضي عياض كما في فهرست شيوخه: «الغنية»[1]. وذكره أبو طالب عقيل بن عطيَّة القضاعي المالكي (ت: ٦٠٨ هـ) في «تحرير المقال في موازنة الأعمال»[2] باسم: البرنامج.

٨٣ ـ أجوبة على صحيح البخاري. قال ابن حجر في «فتح الباري» كتاب الحيل، باب في الصلاة ٣٢٩/١٢: وقال ابنُ حزم في «أجوبة له عن مواضع من صحيح البخاريِّ»: «مطابقةُ الحديث للترجمة أنه لا يخلو أن يكون المرءُ طاهرًا متيقنًا للطهارة أو محدِثًا متيقنًا للحدث، وعلى الحالين ليس لأحدٍ أن يُدخل في الحقيقة حيلةً، فإن الحقيقة إثبات الشيء صدقًا أو نفيه صدقًا، فما كان ثابتًا حقيقة فنافيه بحيلةٍ مبطل، وما كان منتفيًا فمثبته بالحيلة مبطلٌ.» وقال حاجي خليفة في «كشف الظنون» في سياق ذكر شروح البخاريِّ ٥٤٥/١: وكذا لأبي محمد ابن حزم عدة أجوبة عليه[3].

---

(١) انظر: «ابن حزم خلال ألف عام» ١٩/٢. وكتاب «الغنية» ليس تحت يدي الآن، وهو من منشورات دار الغرب الإسلامي في بيروت: ١٩٨٢م، بتحقيق: ماهر زهير جرار.

(٢) ما زال مخطوطًا، وأعمل على نسخه وتحقيقه، يسَّر الله إتمامه. وانظر: «ابن حزم خلال ألف عام» ٢٨/٢.

(٣) ربما يكون من هذا الكتاب ما نقله الذهبي في «السير» ٢٠٩/١٨؛ قال: قال ابن حزم في تراجم أبواب صحيح البخاري: منها ما هو مقصور على آية...، إلخ. فقوله: «تراجم أبواب صحيح البخاري» يترجَّح عندي أنه ليس عنوان كتاب أو رسالة وإنما عبارة من الذهبيِّ للدلالة على الموضوع، والله أعلم.

٨٤ ـ جزء في أحاديث صلاة الخوف. قال ابن حجر في «الفتح» ٢/٥٥٥، وفي «التلخيص الحبير» ٢/٧٦: رُويت صلاة الخوف عن النبيِّ ﷺ على أربعة عشر نوعًا؛ ذكرها ابنُ حزم في جزءٍ مفردٍ.

٨٥ ـ ديوان شعره؛ من جمع تلميذه العلامة أبي عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح الحميديِّ (ت: ٤٨٨ هـ)، قال في «الجذوة» في ترجمة ابن حزم (٧٠٨): وشِعرُه كثيرٌ، وقد جمعناهُ على حروف المعجم.

٨٦ ـ كتاب القراءات. ذكره من تأليفه في «المحلَّى» ٣/٢٥٣، وانظر ما سلف: (٦١).

٨٧ ـ إجازة لتلميذه شريح بن محمد بن شريح الرُّعينيِّ الإشبيليِّ (ت: ٥٣٩ هـ). ذكرها ابن بشكوال في «الصلة» (٥٤١)، والذهبي في «السير» ٢٠/١٤٢ (٨٥)، وغيرهما.

٨٨ ـ إجازة للحسين بن عبد الرحيم. ذكرها ابن الأبار في «التكملة لكتاب الصلة» ١/٢٢٠.

٨٩ ـ كتاب العظائم. ذكره د. إحسان عبَّاس نقلاً عن حاشية الورقة ٩٠/أ من مجموع شهيد علي باشا.

٩٠ ـ مهم السنن. ذكره حاجي خليفة في «كشف الظنون» ٢/١٩١٤.

٩١ ـ مراتب الديانة. نقل السيوطي (ت: ٩١١ هـ) في كتابه «تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي» نصًّا لابن حزم في منزلة «الموطَّإ» بين كتب الحديث، وقال في آخره: «انتهى ملخَّصاً من كتابه: مراتب الديانة»[1].

(١) «تدريب الراوي» طبعة الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف رحمه الله، مكتبة الرياض: ٢/١١١، وطبعة دار الكتب العلمية في بيروت (١٤١٧ هـ): ١/٥٢. ونقل النصَّ نفسه الحافظُ الذهبي في «سير أعلام النبلاء» ١٨/٢٠٢ ـ ٢٠٣، ولم يعزه لكتاب معيَّن من كتب ابن حزم، وإنما قال: «ورأيته قد ذكر قول من يقول: أجل المصنَّفات «الموطأ». فقال:...». وفي نقل السيوطي زيادات لا توجد عند الذهبي مما يدل على أنه نقل من مصدر آخر، وندرة النصِّ وعدم عثورنا عليه في مصادر أخرى؛ يحملنا على الظنِّ أن السيوطي وقف على الكتاب نفسه بنفسه، وهذا يعني أنه كان موجودًا في مصر في بداية القرن العاشر الهجري. والله أعلم!

٩٢ - تواريخ أعمامه وأبيه وأخيه وبني عمِّه وأخواته وبنيه وبناته، مواليدهم وتاريخ موت من مات منهم في حياته. قال الفقيه أبو رافع الفضل - ابنُه -: كتبتُ من خطِّ أبي رضي الله عنه، وذكر تواريخ أعمامه وأبيه وأخيه وبني عمِّه وأخواته وبنيه وبناته؛ مواليدهم، وتاريخ موت من مات منهم في حياته رضي الله عنه، ثم قال: ولدتُ.. إلخ[١].

٩٣ - المرطار. نسبه إليه أبو الأصبغ عيسى بن سهل الأسدي الجيَّانيُّ (ت: ٤٨٦ هـ) في «التنبيه على شذوذ ابن حزمٍ»[٢].

٩٤ - الاعتراض على مالك رحمه الله في أحاديث خرَّجها في «الموطَّإ» ولم يقل بها. قال ابن فرحون في «الدِّيباج المُذْهَب» في ترجمة: أبي إسحاق إبراهيم بن حسن بن عبد الرفيع الربعي التونسي (ت: ٧٣٦ هـ) ص ٨٩: «وله: الردُّ على ابن حزم في اعتراضه على مالك رحمه الله في أحاديث خرَّجها في الموطَّإ ولم يقل بها.» ويفهم من هذا أنَّ لابن حزمٍ تأليفًا في هذا الباب، خاصة أنه ذكر أنها نيِّف وسبعون حديثًا[٣]. فهذا العدد يستحقُّ تأليفًا مفردًا.

٩٥ - جزء في فضل العلم وأهله.

٩٦ - جزء فيه أوهام الصحيحين. ذكر هذا والذي قبله محمد بن محمد بن

---

(١) يوجد هذا النصُّ بآخر كتاب «الإحكام» وهو الجزء الثاني المخطوط بمكتبة ابن يوسف بمراكش. ونقله أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري في «ابن حزم خلال ألف عام» ١/٦١ - ٦٧، وقال: في هذا النص إفادة جديدة عن مؤلَّف أو ضميمة كتبها أبو محمَّد عن (تواريخ أعمامه...).

(٢) نقل كلامه العلامة أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري في «ابن حزم خلال ألف عام» ١/١٧٧ - ١٧٩، وقال: كتاب المرطار في اللهو والدعابة، من تأليف ابن حزم، أول من ذكره أبو الأصبغ، وقد رأيت نصوصًا كثيرة منقولة عن ابن حزم في «الجذوة» كلها من باب اللهو والدعابة.
وقال د. عبد الحليم عويس في «ابن حزم الأندلسي» ١١٤، رقم: ٨٦: ويشكُّ في صحَّة نسبته وفي تسميته.

(٣) ذكر هذا في كلامه الذي نقله السيوطي في «التدريب» من «مراتب الديانة» المذكور آنفًا.

سليمان الروداني (ت: ١٠٩٤ هـ) في «صلة الخلف بموصول السلف»[١].

قال عبد الحق التركماني عفا الله عنه: هذا آخر ما تيسَّر جمعه من أسماء كتب ابن حزم المفقودة، وثمة عناوين أخرى ذكرها بعض الباحثين قبلي أو وقفت عليها بنفسي وأسقطتها من القائمة عمدًا، وهي:

١ ـ «مسألة الإيمان» ذكرها الذهبي في «السير»، وسماها الفيروزآبادي: «رسالة الإيمان»؛ وقد وصلتنا باسم: «التبيان لحقيقة الإيمان» (رسائل ابن حزم: **٣/١٨٧ـ٢٠٣**).

٢ ـ «مختصر الملل والنِّحل» ذكره الذهبيُّ، والراجح أنَّه نفس الكتاب الذي وصلنا باسم «الأصول والفروع»؛ كما ذهب إليه الشيخ أبو عبد الرحمن في «ابن حزم خلال ألف عام» **٢/٢٥٥** و**٣/٨**.

٣ ـ «كتاب المجاز» ذكره النووي في «المجموع» **٣/٣٩٦** (دار الفكر: **١٩٩٧**م) والظاهر أنَّ هذا تحريف، والصواب: «كتاب المحلَّى» كما وقع في «فتح الباري» **٨/٧٤٣**، بل في نقل السيوطي في «الإتقان»[٢]؛ لكلام النَّووي نفسه.

٤ ـ «الاستقصاء» ذكره الأستاذ سعيد الأفغاني رحمه الله، في حصره لمؤلفات ابن حزم في مقدمة كتاب «المفاضلة بين الصحابة» ص

---

(١) «ابن حزم خلال ألف عام» **٣/١٠٥**.

(٢) **١/٢١٣**، ط: دار الفكر، بيروت: ١٤١٦ هـ، و**١/١٥٩** ط: دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤٢٠ هـ. ووقع في هذا الموضع من الطبعة القديمة من «الإتقان» بتصحيح: الشيخ أحمد سعد علي رحمه الله، القاهرة: ١٣٧٠هـ/١٩٥١م، ١/٧٩: «وقال ابن حزم في كتاب القدح المعلى تتميم المجلى.» وهذا خطأ واضحٌ صُحح في الطبعات اللاحقة إلى «المحلى»، فليس لابن حزم كتاب بهذا الاسم، وكيف يتمُّ كتابًا مات دون إكماله، وإنما هو لابن خليل الظاهريِّ. وأيضًا: فإن كلامه الذي نقله النووي، وتبعه ابن حجر والسيوطي ـ وهو متعلق بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه ـ موجود في أول «المحلى بالآثار» ١/١٣ (المسألة: ٢١).

٧٩، وذكر أنه عثر عليه في رسالة الزركشي: «الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة»، وزعم د. مجيد خلف منشد في «ابن حزم الأندلسي ومنهجه في دراسة العقائد والفرق الإسلامية» ٩٧ - ٩٨؛ أنَّه رجع إلى الكتاب المذكور بتحقيق: سعيد الأفغاني (دمشق: ١٩٣٩) ص ٧٩، وعثر عليه فيه. وقد رجعتُ إلى الطبعة الثانية من «الإجابة» ١٣٩٠ هـ، وإلى الطبعة الرابعة: ١٤٢٠ هـ؛ وكلها للمكتب الإسلامي في بيروت؛ فلم أجد للكتاب المذكور ولا لما يشبهه أو يقاربه ذكرًا فيه، والله أعلم.

٥ - كتاب المناسك أو مناسك الحجِّ. قال ابن الأبَّار في «التكملة لكتاب الصلة» ٥٩/٤: الفتحُ بن أبي رافع الفضل بن علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، يكنى أبا العباس، يروي عن عمِّه أبي سليمان المصعب بن علي، حدَّث عنه بكتاب «مناسك الحجِّ» من تأليف أبيه: الفقيه أبي محمد ابن حزمٍ. انتهى.

وذكره الشيخ محمد المنتصر الكتاني، وقال: إنه مخطوط[1].

قلتُ: يظهر لي أنَّه كتاب «حجة الوداع» نفسه، ولو كان لابن حزم كتاب في المناسك غيره لاشتهر جدًّا، ولاعتنى به الأئمة ورووه ونقلوا عنه؛ أكثر من الكتاب الآخر.

٦ - «السيرة النبويَّة» ذكرها الذهبي في «تذكرة الحفاظ» وهي نفسها الكتاب المطبوع باسم «جوامع السيرة»، وسنشبع هذه المسألة تتبعًا وبحثًا في تحقيقنا للكتاب؛ إن شاء الله تعالى.

٧ - رسالة في الاعتقاد. ذكرها الفيروزآبادي وغيره، وهي التي وصلتنا باسم: «الدرة فيما يجب اعتقاده».

---

(١) «ابن حزم خلال ألف عام» ٢١/٣، نقلا عن رسالة الكتاني: «تراثنا الأندلسي المغربي» الملحقة بكتابه «فاس عاصمة الأدارسة» دار إدريس، ط ١٣٩٢/٢ هـ، ص ٢٠٦ - ٢١٠.

٨ ـ كتاب الإنصاف. ذكره العلامة ابن عقيل الظاهريُّ ضمن مؤلفات ابن حزم ـ وتابعه إحسان عبَّاس وآخرون ـ استنادًا إلى ما ورد في «لسان الميزان» لابن حجر ٢١٧/٦ في ترجمة: (وبرة الكلبي) وحديثه: أنَّ طلحة والزبير جلدًا في الخمر ثمانين. قال ابن حزم في «الإنصاف»: مجهول. هكذا ورد في «اللسان»، وصوابه: «الإيصال» كما في «ذيل ميزان الاعتدال» للحافظ العراقي (٧٢٧)، والحافظ ابن حجر ناقلٌ عنه، رحمهما الله تعالى.

٩ ـ كتاب الحدود: ذكره العلامة الظاهريُّ أيضًا استنادًا لقول ابن حجر في «تهذيب التهذيب» في ترجمة (عروة بن الزبير): وقال ابن حزم في كتاب «الحدود»: من الأنصار أدرك عروة عمر بن الخطاب، واعتمر معه. كذا قال، وهو خطأ منه.

قلتُ: وهذا تحريفٌ، صوابه: «في كتاب «الحدود» من «الإيصال»...»، يدلُّ على هذا أن عروة أسدي قرشي وليس بأنصاريٍّ، وأن ابن حجر عزا نصًّا آخر إلى نفس الموضع من «الإيصال» في ترجمة: (داود بن رشيد الهاشمي)، والله أعلم.

١٠ ـ رسالة في تفسير: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ﴾ [يوسف: ١١٠]، ذكره الشيخ محمد المنتصر الكتاني[١]، ولم أجد مصدره، ويظهر لي أنه وهم، حيث وقع ذكر هذه الآية في «الفصل» قبل آية أخرى أخبر ابن حزم أن له رسالة في تفسيرها. (انظر: ٨٠)، وسكت عن الأولى.

١١ ـ طبقات القرَّاء. ذكره ابن حجر في «تهذيب التهذيب» ترجمة (عبيد بن نضيلة)، وهو نفس رسالة: «القراءات المشهورة في الأمصار الآتية مجيء التواتر» المطبوعة مع «جوامع السيرة».

١٢ ـ المعلى في شرح المحلى بإيجاز. وقع ذكره في «البلغة» بما نصُّه:

(١) نقله عنه العلامة الظاهري في «ابن حزم خلال ألف عام» ٢٤٩/٤، ولم يعرف مصدره أيضًا.

«وكتاب المحلى، وشرحه، وكتاب: المعلَّى في شرح المحلى بإيجاز.» هكذا ورد في الموضعين: (المحلَّى) بالحاء المهملة، والصواب فيهما: (المجلى) بالمعجمة.

قلتُ: سياق الفيروزآبادي يدلُّ على أنَّها كتبٌ ثلاثة: (المجلَّى)، و(شرحه) و(المعلى). فالأول هو المتن الفقهي، والثاني شرحه الذي وصلنا: (المحلى بالآثار)، والثالث: (المعلَّى) وهو شرحٌ آخر للمتن لا نعرفُ عنه شيئًا. فإن صحَّ هذا فهو اكتشاف جديد يدلُّ على أنَّ ابن حزم شرح «المجلى» مرَّتين!! لكن هذا ينهار تمامًا عندما نتذكر أن ابن حزم مات قبل إكمال «المحلى» فأكمله ابنه من كتاب «الإيصال» ولو كان له شرحٌ آخر لأكمله منه، وأيضًا: فإنَّ ابن حزم نوَّه أنَّ «المحلَّى» مختصر، وقال فيه ٥/٣٣: «وإنَّما كتبنا كتابنا هذا للعاميِّ والمبتدىء وتذكرة للعالم.» إذن: لن نغترَّ بمطبوع كتاب «البلغة» فالتصحيف والتحريف فيه كثير، ولا بدَّ أن نجتهد في تصحيح النصِّ، وصوابه الذي أقطع به هو: «وكتاب المجلى، وشرحه: كتاب المحلَّى في شرح المجلَّى بإيجازٍ».

١٣ ـ صلة الإيصال. ذكره الفيروزآبادي في «البلغة» بما نصُّه: «وكتاب الخصال في المسائل المجردة، وصلته في: الفتوح والتاريخ والسير». وكتاب «الخصال» تقدَّم ذكره برقم (٢)، وكتاب «الصلة» له هو بمثابة الذَّيل أو الملحق به تتضمن المواضيع المذكورة، فهو نفس الجزء الذي وصلنا باسم: «جامع الإيصال». أقول هذا على أساس من الظنِّ الراجح، وسنعلم تأويله بعد اطلاعنا على مصورة الجزء المذكور وتحقيقه؛ إن شاء الله تعالى.

١٤ ـ مناظرات ابن حزم وأبي الوليد الباجي. قال ابن حجر في «لسان الميزان» في ترجمة ابن حزم ٤/١٩٩: قدِمَ أبو الوليد الباجي من العراق، وقد توسع في علوم النظر، ولقي الأئمةَ، فناظر ابنَ حزم فانتصف منه، ولهما مناظرات مُدوَّنة في جزءٍ.

قلتُ: لا يمكن عدُّها ضمن مؤلفات ابن حزم؛ خلافًا لصنيع الدكتور محمود علي حماية، لكنها تصلح مصدرًا من مصادر أقواله وآرائه، ومهما يكن فإنَّها مفقودة. وانظر: «مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزمٍ والباجي» للدكتور عبد المجيد تركي: ١٩ ـ ٢٣.

١٥ ـ ظل الغمامة وطوق الحمامة في فضل القرابة والصحابة. نسبه إليه الأستاذ محمد المنتصر الكتاني رحمه الله[١]، ووهم في ذلك، وإنما هو لابن أبي الخصال كما بيَّنته في تحقيق مختصر «طوق الحمامة» ص ٩٦.

١٦ ـ المسألة اليقينية المستخرجة من الآيات القرآنية. ذكره الشيخ محمد المنتصر الكتاني[٢]، وذكر أنه مخطوط ولم يذكر مكان وجوده. ولا يمكن التسليم بهذا إلا بعد الوقوف عليه والنظر فيه.

١٧ ـ رسالة الناسخ والمنسوخ: ذكرها د. عويس ضمن كتبه المفقودة (٨٩)، وقال: وهي غير المطبوعة على هامش تفسير الجلالين. ولم يذكر مصدره في ذلك[٣].

***

---

(١) في كتابه المذكور آنفًا، انظر: «ابن حزم خلال ألف عام» ٣/٢١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) وأخيرًا لا بدَّ أن أنوِّه هنا بجهود الباحثين قبلي في تتبع مؤلفات ابن حزم الموجودة والمفقودة، وهم كثرٌ، وأشهرهم: الأستاذ سعيد الأفغاني رحمه الله: «ابن حزم ورسالته المفاضلة بين الصحابة» ٥١ ـ ٦٠، ومحمد إبراهيم الكتاني: «مؤلفات ابن حزم ورسائله بين أنصاره وخصومه» مقال منشور بمجلة الثقافة المغربية، الرباط: عدد ١/١٩٧٠م، وأبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري: «مؤلفات ابن حزم المفقودة كلها» مقال في «مجلة الفيصل» السنة ٣/عدد ٢٦، والدكتور إحسان عباس: مقدمة «رسائل ابن حزم» ١/٨ ـ ١٥، وعنهم: الدكتور عبد الحليم عويس: «ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري» ١٠٨ ـ ١١٧، والدكتور محمود علي حماية: «ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان» ٨٤ ـ ٩٢.

(٤)

وكما قلتُ في مقدِّمتي لكتاب «الأخلاق والسير» فإنَّ تجديد نشر تراث ابن حزم رحمه الله، والتوفُّر لخدمته خدمةً تجمع بين التحقيق العلمي، والنقد الموضوعي؛ يأتي مشاركةً متواضعةً في إطار استيعاب الخطاب السَّلفي التجديديِّ الشَّامل لمعطيات التراث العلمية والفكرية والاجتهاديَّة، وقدرته على مراجعتها ونقدها، واستنفار الجوانب الحيَّة المشرقة فيها، في ضوء محاكمتها إلى الكتاب والسُّنَّة، وأصول وثوابت العقيدة والشريعة والمنهج السَّلفي. فهي خدمةُ تجديدٍ لا تقليد. والحبُّ والولاء فيها قائم على أساس وجود أصل الاتِّباع وتحرِّي الحقِّ ونصرته عند ابن حزم، ثم بقَدْر تحقُّق ذلك يعظُمان. ذلك لأنَّ من نَبُلَ في الإسلام فإنَّما نَبُلَ باتِّباع الحديث والسُّنَّة[1]، وقد عبَّر شيخ الإسلام ابن تيميَّة النُّميريُّ رحمه الله عن هذا فقال: «... وكذلك أبو محمَّد ابنُ حزم؛ فإنَّه يُستَحْمَدُ فيما صَنَّفه بموافقة أهل السنة والحديث لكونه يُثبِتُ الأحاديثَ الصحيحة، ويُعظِّم السَّلفَ وأئمةَ الحديث، ويقولُ إنَّه موافقٌ للإمام أحمد في مسألة القرآن وغيرها، ولا ريبَ أنَّه موافقٌ له ولهم في بعض ذلك؛ لكن قد خالط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة في مسائل الصفات ما صرَفَه عن موافقة أهل الحديث في معاني مذهبهم في ذلك، فوافق هؤلاء في اللَّفظ وهؤلاء في المعنَى، وبمثل هذا صار يذمُّه من يذمُّه من الفقهاء والمتكلمين وعلماء الحديث؛ باتِّباعه لظاهرٍ لا باطن له، كما نفَى المعانيَ في الأمر والنَّهي والاشتقاقَ، وكما نفى خرق العادات ونحوه من عبادات القلوب، مضمومًا إلى ما في كلامه من الوقيعة في الأكابر، والإسراف في نفي المعاني، ودعوى متابعة الظَّواهر. وإنْ كانَ له من الإيمان، والدِّين، والعلوم الواسعة الكثيرة؛ ما لا يدفعه إلا مكابرٌ، ويوجد في كُتُبه من كثرة الاطِّلاع على الأقوال، والمعرفة بالأحوال، والتَّعظيم لدعائم الإسلام، ولجانب الرِّسالة؛ ما لا يَجتَمعُ مثله لغيره.

---

(١) راجع تقرير هذا في «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله» ٤/١٠ ـ ٢٣.

فالمسألة التي يكون فيها حديثٌ يكون جانبُه فيها ظاهر التَّرجيح، وله من التَّمييز بين الصَّحيح والضَّعيف، والمعرفة بأقوال السَّلف؛ ما لا يكادُ يقعُ مِثْلُه لغيره من الفقهاء»[1].

فهذه النَّظرة العادلة المنصفة قائمةٌ على اعتبار النسبيَّة في نصرة السنَّة والحديث، وليس على اعتبار الإسلام المُجْمَلِ؛ كما في بعض المناهج الجديدة المبتدعة في تقييم الرجال والفرق. وقد عبَّر الحافظ الذهبيُّ رحمه الله عن هذا ـ أيضًا ـ فقال: «ولي ـ أَنَا ـ مَيْلٌ إلى أبي محمد؛ لمحبَّته في الحديث الصحيح، ومعرفته به، وإِنْ كنت لا أُوافقُه في كثير مِمَّا يقوله في الرِّجال والعلل، والمسائل البشعة في الأُصول والفروع، وأَقطع بخطئه في غير ما مسألةٍ، ولكن لا أُكفِّره، ولا أُضلِّله، وأرجو له العفوَ والمسامحةَ وللمسلمين، وأَخضع لفرط ذكائه، وسعة علومه»[2].

ولنختم بهذه الكلمة الرائعة من أبي محمد، حيث قال رحمه الله: ولسنا نرضَى عمَّن يغضب لنا، إنَّما نرضَى عمَّن يغضبُ للحقِّ، ولا نُسرُّ بمن ينصُرُ أقوالنا، إنَّما نُسرُّ بمن ينصرُ الحقَّ حيث هو. ولا يجهل علينا جاهلٌ فيظنَّ أنَّنا متَّبعون الإمامَ أبي سليمان داود بن عليٍّ، إنَّما أبو سليمان شيخٌ من شيوخي، ومعلِّم من معلِّمينا، إن أصاب الحقَّ فنحن معه اتِّباعًا للحقِّ، وإن أخطأ اعتذرنا له، واتَّبعنا الحقَّ حيث فهمناه، وبالله تعالى التوفيقُ.

قال ابن خليل العبدري رحمه الله: وكذلك أقول: لا يجهل عليَّ جاهلٌ فيظنَّ أني متَّبع للإمام أبي محمَّدٍ. أبو محمَّد شيخ من شيوخي، ومعلِّم من معلِّمي، إن أصاب الحقَّ فأنا معه اتِّباعًا للحقِّ، وإلا فأنا مع الحقِّ حيث فهمتُه، بحسب ما يوفِّقُني الله تعالى له، ويُنعم به عليَّ.

---

(١) «مجموع الفتاوى» ١٨/٤ ـ ٢٠؛ باختصارٍ.
(٢) «سير أعلام النبلاء» ٢٠١/١٨ ـ ٢٠٢.

قال أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهريُّ عفا الله عنه: وأنا أقول ذلك أيضًا[1].

قلتُ: وأنا أقول ذلك أيضًا، وأسأل الله تعالى أن يعلِّمني ما ينفعني، وينفعني بما علَّمني، ويعينني على إتمام هذا العمل كما يحبُّه ويرضاه، ويكتب لي فيه التوفيق والسداد، ويجعله خالصًا لوجهه الكريم. آمين! آمين!

والحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه وأتباعه وأنصاره إلى يوم الدين.

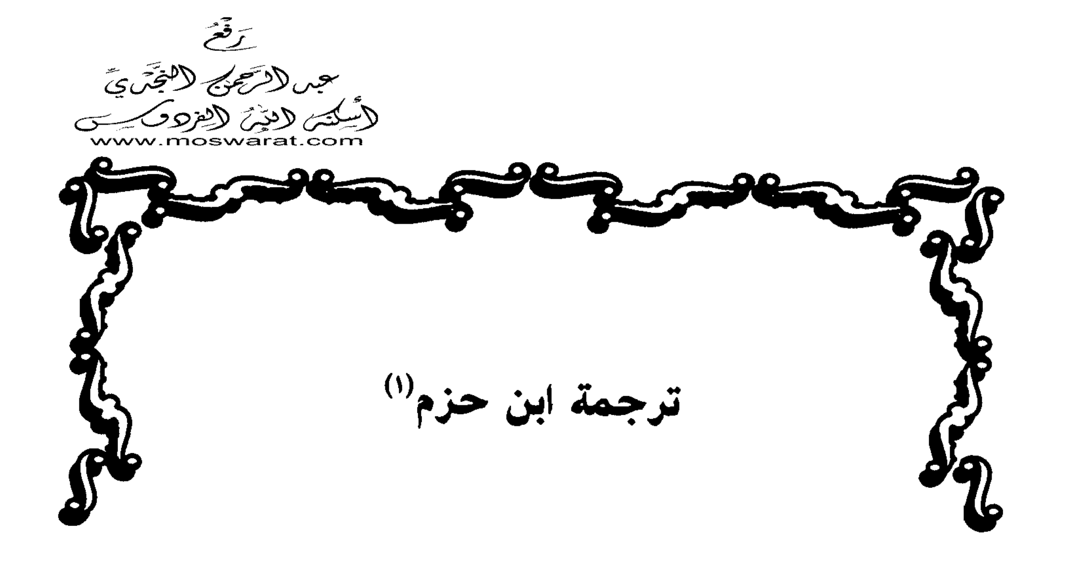
غوطبورغ/ السويد: ١٤٢٦/١١/٢٠ هـ

وكتبه العبد الفقير

عبد الحق بن ملا حقي التركماني



(١) كلام ابن حزم، مع تعليق محمد بن خليل العبدري في كتابه «القدح المعلى»؛ نقله العلامة أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري في «ابن حزم خلال ألف عام» ٣١٨/٢ من كتاب «المورد الأحلى في اختصار المحلى» لأحد تلاميذ الذهبي.



ترجمة ابن حزم[1]

اسمه ونسبه:

هو: الإمامُ الأوحدُ، البحرُ، ذو الفنون والمعارف، الفقيهُ الحافظُ، المتكلِّمُ الأديبُ، الوزيرُ الظَّاهريُّ، صاحبُ التَّصانيف؛ أبو محمَّدٍ عليُّ بنُ أحمدَ بنِ سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد، الفارسيُّ الأصل، ثمَّ الأندلسيُّ القرطبيُّ اليزيديُّ؛ مولى الأمير يزيد بن أبي سفيان بن حرب الأموي ـ رضي الله عنه ـ المعروف بيزيد الخير[2]، نائب أمير المؤمنين أبي حفصٍ عمر بن الخطَّاب ـ رضي الله عنه ـ على دمشقَ. فكان جده يزيد؛ مولىً للأمير يزيد أخي معاوية، وكان جدُّه خلف بن معدان هو أول من دخل الأندلس في صحابة ملك الأندلس عبدالرحمٰن بن معاوية بن هشام المعروف بالدَّاخل[3].

---

(١) رأيتُ من المناسب أن أصدِّر موسوعة (تراث ابن حزم) بترجمة موجزةٍ له، منقولة من: «سير أعلام النبلاء» ١٨/١٨٤ ـ ٢١٢، الترجمة: (٩٩)، و«تاريخ الإسلام» (الطبقة: ٤٦/ الترجمة: ١٦٨)؛ كلاهما للإمام شمس الدين الذَّهبيِّ التُّركماني (٧٤٨هـ)، وسياق الكلام فيها له ـ رحمه الله ـ مِنَ: «السِّيَر»، غير أنِّي عمدت إلى النص؛ فاختصرته، وهذَّبته، ورتبته، وعلَّقت عليه.

(٢) أسلم يوم الفتح، وحسن إسلامه، وشهد حُنينًا، وهو أحد الأمراء الذين ندبهم أبو بكر لغزو الروم، ولمَّا فتحت دمشق؛ أمَّره عمر عليها. توفي في الطَّاعون سنة (١٨هـ). ترجمته ومصادرها في: «سير أعلام النبلاء» ١/(٦٨).

(٣) لأنه حين انقرضت خلافة بني أمية من الدنيا، وقتل مروان الحمار، وقامت دولة بني=

مولـده:

قال القاضي صاعد بن أحمد التَّغْلبيُّ (٤٦٢هـ)[1]: كتبَ إليَّ ابنُ حزم ـ بخطِّه ـ يقول: ولدتُ بقرطبةَ، في الجانب الشَّرقي، في رَبَضِ منيةِ المغيرة، قبل طلوع الشَّمس، وبعد سلام الإمام من صلاة الصُّبح، آخر ليلة الأربعاء، آخر يومٍ من شهر رمضانَ المعظَّم ـ وهو اليوم السابع من نُوَنْبِر[2] ـ سنة أربع وثمانينَ وثلاث مئة، بطالع العقرب.

شيوخه:

وسمع في سنة أربع مئة وبعدها؛ من طائفةٍ، منهم:

١ ـ يحيى بن عبدالرحمٰن بن مسعود؛ عُرِفَ بابن وَجْه الجنَّة (٣٠٤-٤٠٢هـ)؛ صاحب قاسم بن أصبغ (٣٤٠هـ)، فهو أعلى شيخٍ عنده.

٢ ـ ومن أبي عمر أحمد بن محمد بن أحمد الأمويِّ القرطبيِّ، ابن الجسور (٤٠١هـ).

٣ ـ ويونس بن عبدالله بن مغيث القاضي (٣٣٨-٤٢٩هـ).

٤ ـ وحُمَام بن أحمد القاضي (٣٥٧-٤٢١هـ).

٥ ـ ومحمد بن سعيد بن محمَّد بن نبات الأُمويِّ القرطبيِّ (٣٣٥-٤٢٩هـ).

٦ ـ وعبدالله بن ربيع التَّميميِّ (٣٣٠-٤١٥هـ).

٧ ـ وعبدالرحمٰن بن عبدالله بن خالد بن مسافر، أبي القاسم الهمدانيِّ الوهرانيِّ (٣٣٨-٤١١هـ).

= العبَّاس؛ هرب هذا، فنجا، ودخل إلى الأندلس فتملكها، وتوفي سنة: (١٧٢هـ) ترجمته ومصادرها في: «السِّير» ٨/(٥٥).

(١) في: «طبقات الأمم» ٨٦ ط: شيخو/١٨٤ ط: بوعلوان، وعنه: الحافظ أبو القاسم ابن بشكوال في: «الصِّلة» ٢/٤١٧.

(٢) وهو: نوفمبر ـ تشرين الثاني ـ سنة ٩٩٤ من تأريخ النصارى.

٨ ـ وأبي عمر أحمد بن محمد الطَّلَمَنْكيِّ (٤٢٩هـ).

٩ ـ وعبدالله بن يوسف بن نامي (٣٤٨-٤٣٥هـ).

١٠ ـ وأحمد بن قاسم بن محمَّد بن قاسم بن أصبغ (٤٣٠هـ).

وينزل إلى أن يروي عن:

١١ ـ أبي عمر ابن عبدالبرِّ (٣٦٨-٤٦٣هـ).

١٢ ـ وأحمد بن عمر بن أنس العُذْريِّ (٣٩٣-٤٧٨هـ).

وأول سماعه من ابن الجَسور في حدود سنة أربع مئة[1].

وأجود ما عنده من الكتب «سنن النَّسائيِّ» يحمله عن ابن ربيع، عن ابن الأحمر؛ عنه. وأنزل ما عنده «صحيحُ مسلم» بينه وبينه خمسة رجال، وأعلى ما رأيتُ له حديث بينه وبين وكيعٍ فيه ثلاثة أنفس.

تلاميذه:

حدَّث عنه: ابنُهُ أبو رافع الفَضْلُ (٤٧٩هـ)[2]، وأبو عبدالله محمَّد بن فُتوح الحميديُّ (٤٨٨هـ)؛ فأكثرَ، ووالد القاضي أبي بكرٍ ابن العربيِّ[3]، وطائفة.

---

(١) قاله الحميدي في: «جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، وأسماء رواة الحديث، وأهل الفقه والأدب، وذوي النباهة والشِّعر» الترجمة: (٧٠٧).

(٢) كان عنده أدب ونباهة وذكاء، وكتب بخطِّه علمًا كثيرًا. توفي ـ رحمه الله ـ بوقعة الزَّلاقة شهيدًا. «الصِّلة» (٩٩٧)، و«تاريخ الإسلام» (الطبقة: ٤٨/الترجمة: ٢٩٦). ومن أبناء ابن حزم ـ أيضًا ـ: أبو أسامة يعقوب، قال ابن بشكوال في «الصِّلة»: كان من أهل النباهة والاستقامة، من بيتة علم وجلالة. توفي سنة: (٥٠٣هـ). ومنهم: أبو سليمان مصعب، ذكره ابن خير الإشبيلي في: «فهرسته» ٤٥٦/٢، ووصفه بالفقيه.

(٣) هو العلامة الأديب، ذو الفنون أبو محمد عبدالله بن محمد ابن العربي الإشبيلي، صحب ابن حزم، وأكثر عنه، ثمَّ ارتحل بولده أبي بكر، ومات بمصر في أول سنة: (٤٩٣)، ورجع ابنه أبو بكر إلى الأندلس، وتوفي سنة: (٥٤٣). قال الذهبي: وكان أبو محمَّد من كبار أصحاب أبي محمد ابن حزم الظاهري، بخلاف ابنه القاضي أبي بكر؛ فإنَّه مُنَافِرٌ لابن حزم، مُحِطٌّ عليه بنفسٍ ثائرة. ترجمتهما في: «سير أعلام النبلاء» ١٩/(٦٨)، و٢٠/(١٢٨).

وآخر من روى عنه بالإجازة: أبو الحسن شُريح بن محمَّد الرعينيُّ الإشبيليُّ (٥٣٩هـ).

نشأته:

نشأ في تنعُّم ورفاهيَّةٍ، ورُزِقَ ذكاءً مفرطًا، وذهنًا سيَّالاً، وكتبًا نفيسةً كثيرةً. وكان والده من كُبَراء أهل قرطبة؛ عمل الوزارةَ في الدَّولة العامرية، وكذلك وَزَرَ أبو محمَّد في شَبِيبَتِهِ.

وكان قد مهر أوَّلاً في الأدب والأخبار والشِّعر، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة؛ فأثَّرت فيه تأثيرًا لَيْتَهُ سَلِمَ من ذلك، ولقد وقفتُ له على تأليفٍ يحضُّ فيه على الاعتناء بالمنطق، ويقدِّمه على العلوم؛ فتألَّمْتُ له، فإنَّه رأسٌ في علوم الإسلام، متبحِّرٌ في النَّقل، عديم النَّظير، على يُبْسٍ فيه، وفَرْطِ ظاهِرِيَّةٍ؛ في الفروع لا الأصول.

قيل: إنَّه تفقَّه أوَّلاً للشَّافعيِّ، ثمَّ أدَّاه اجتهاده إلى القول بنَفْي القياس كلِّه؛ جَلِيِّه وخَفِيِّه، والأخذ بظاهر النَّصِّ، وعموم الكتاب والحديث، والقول بالبراءة الأصلِيَّة، واستصحاب الحال. وصنَّفَ في ذلك كتبًا كثيرةً، وناظر عليه، وبسط لسانه وقلمه، ولم يتأدَّب مع الأئمة في الخطاب؛ بل فَجَّجَ العبارة، وسَبَّ وجَدَّع، فكان جزاؤه مِنْ جنس فعله، بحيث إنَّه أعرضَ عن تصانيفه جماعةٌ من الأئمَّة، وهجروها، ونفروا منها، وأُحرقتْ في وقتٍ، واعتنى بها آخرون من العلماء، وفتَّشوها انتقادًا واستفادةً، وأخذًا ومؤاخذةً، ورأوا فيها الدُّرَّ الثَّمين ممزوجًا ـ في الرَّصْف ـ بالخَرَزِ المَهين؛ فتارةً يطربون، ومرَّةً يعجبون، ومن تفرُّده يهزَؤُون.

وفي الجملة؛ فالكمال عزيز، وكلُّ أحدٍ يُؤخذ من قوله ويترك؛ إلا رسول الله ﷺ.

منزلته العلمية:

وكان ينهض بعلومٍ جمَّةٍ، ويُجيد النَّقل، ويُحْسِنُ النَّظْمَ والنَّثْرَ. وفيه

دِينٌ وخَيْر، (وتورُّعٌ، وتزهُّدٌ، وتحرٍّ للصِّدق)[1]، ومقاصدُهُ جميلةٌ، ومصنَّفاته مفيدةٌ، وقد زهد في الرِّئاسة، ولزم منزله؛ مُكِبًّا على العلم، فلا نغلو فيه، ولا نجفو عنه، وقد أثنى عليه قَبْلَنا الكبارُ:

قال أبو حامد الغزَّالي (٥٠٥هـ) ـ رحمه الله ـ[2]: قَدْ وَجَدْتُ في أسماء الله تعالى كتابًا أَلَّفه أبو محمَّد ابنُ حزمٍ الأندلسيُّ؛ يدلُّ على عِظَمِ حِفْظِهِ، وسيلان ذِهْنِهِ.

وقال الإمام أبو القاسم صاعد بن أحمد: كان ابنُ حزم أجمعَ أهل الأندلس قاطبةً لعلوم الإسلام، وأوسعَهم معرفةً، مع توسعه في علم اللِّسان، ووُفور حظِّه من البلاغة والشِّعر، والمعرفةِ بالسِّيَر والأخبار. أخبرني ابْنُهُ الفَضْلُ أَنَّه اجتمع عنده بخطِّ أبيه ـ أبي محمَّدٍ ـ من تواليفه؛ أربعُ مئةِ مجلَّدٍ، تشتمل على قريبٍ من ثمانينَ ألف ورقةٍ، [وهذا شيء ما علمناه من أحدٍ كان في دولة الإسلام قبله؛ إلا لأبي جعفر محمد بن جرير الطبريِّ؛ فإنَّه أكثر أهل الإسلام تأليفًا][3].

قال أبو عبدالله الحميديُّ[4]: كان ابنُ حزم حافظًا، عالمًا بعلوم الحديث وفقهه، مُسْتنبطًا للأحكام من الكتاب والسُّنَّة، متفنِّنًا في علوم جمَّةٍ، عاملاً بعلمه، زاهدًا في الدُّنيا بعد الرئاسة التي كانت له ولأبيه من قبله من الوزارة وتدبير الممالك، متواضعًا، ذا فضائل جمَّة، وتواليف كثيرة في كلِّ

(١) زيادة من ترجمة ابن حزم في: «تذكرة الحفَّاظ» ٣/الترجمة: (١٠١٦)؛ للإمام الذَّهبيِّ ـ أيضًا ـ.

(٢) في: «شرح الأسماء الحسنى» كما ذكر ابن حجر في: «لسان الميزان» ٤/٢٠١. والذي في كتاب الغزَّالي المطبوع: «المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى» (ص ١٩٠، ت: فضلة شحادة، دار المشرق، بيروت: ١٩٧١، وص: ١٧٢، ت: بسام الجابي/ الجفان والجابي، قبرص: ١٩٨٧، وص: ١٤٦، ت: محمود بيجو، مطبعة الصباح، دمشق: ١٤٢٠ هـ): «ولم أعرف أحدًا من العلماء اعتنى بطلب ذلك وجمعه؛ سوى رجلٍ من حُفَّاظ المغرب، يقال له: عليُّ بنُ حزمٍ..».

(٣) «طبقات الأمم» ص ٧٦/١٨٢ ـ ١٨٣، وما بين المعقوفتين فمنه.

(٤) في: «جذوة المقتبس».

ما تحقَّق به في العلوم، وجمع من الكتب في علم الحديث، والمصنَّفات، والمُسندات؛ شيئًا كثيرًا، وسمع سماعًا جمًّا. وما رأينا مِثْلَهُ ـ رحمه الله ـ فيما اجتمع له من الذَّكاء، وسُرْعَةِ الحفظ، وكرم النَّفْس، والتَّدَيُّن. وكان له في الأدب والشِّعر نَفَسٌ واسعٌ، وباعٌ طويلٌ، وما رأيتُ من يقول الشِّعر على البديهة أسرعَ منه، وشعره كثيرٌ؛ جَمعتُه على حروف المعجم.

وقال أبو القاسم صاعد: كان أبوه أبو عُمَر من وزراء المنصور محمَّد بن أبي عامر؛ مدبِّر دولة المؤيَّد بالله بن المستنصر المروانيِّ، ثم وزر للمظفَّر بن المنصور، ووَزَرَ أبو محمَّد للمُسْتظهر بالله عبدالرَّحمٰن بن هشام، ثم نَبَذَ هذه الطريقة، وأقبل على العلوم الشَّرعية، وعُني بعلم المنطق، وبرع فيه، ثم أعرضَ عنه[1].

قلتُ: ما أعرضَ عنه حتَّى زرع في باطنه أمورًا، وانحرافًا عن السُّنَّة.

قال: وأقبل على علوم الإسلام حتَّى نال من ذلك ما لم ينله أحدٌ بالأندلس قبله.

وقد حَطَّ أبو بكر ابن العربيِّ على أبي محمَّدٍ؛ في كتاب: «القواصم والعواصم»[2]، وعلى الظَّاهريَّة، ولم يُنْصِف القاضي أبو بكر ـ رحمه الله ـ شيخ أبيه في العلم، ولا تكلَّم فيه بالقِسْط، وبالغ في الاستخفاف به، وأبو بكر ـ فعلى عظمته في العلم ـ لا يبلغ رُتْبة أبي محمَّد؛ ولا يكادُ، فرحمهما الله، وغفر لهما.

قال اليَسَعُ ابنُ حزم الغافقيُّ (٥٧٥هـ) ـ وذكر أبا محمَّدٍ ـ فقال: أمَّا محفوظه؛ فبحرٌ عجَّاج، وماءٌ ثجَّاجٌ، يخرج من بحره مَرجان الحِكَم، وينبت بثَجَّاجه ألفاف النِّعم في رياض الهِمم، لقد حفظ علوم المسلمين، وأربى على كلِّ أهلِ دِينٍ، وألَّف: «الملل والنِّحَل». وكان في صباه يلبس الحرير،

(١) «طبقات الأمم» ١٨٢/٧٦، والذهبي ينقل بالمعنى.
(٢) وقد أورد الذَّهبي كلامه بطوله، وهو في: «العواصم من القواصم» ٣٣٦/٢ ـ ٣٣٧، تحقيق: عمَّار الطالبي.

ولا يرضى من المكانة إلا بالسَّرير، أنشدَ المعتمدَ؛ فأجاد، وقصد بَلَنْسِيَةَ وبها المظفَّر أحدُ الأطواد. وحدَّثني عنه عمرُ بنُ واجب؛ قال: بينما نحن عند أبي ببَلَنْسِيَةَ، وهو يدرِّس المذهب، إذا بأبي محمَّدٍ ابن حزم يَسْمَعُنا؛ ويتعجَّبُ، ثم سألَ الحاضرينَ مسألةً مِن الفقه، جُووب فيها، فاعترضَ في ذلك، فقال له بعض الحُضَّار: هذا العلمُ ليس مِنْ مُنْتَحَلاتِكَ! فقامَ وقَعَدَ، ودخل منزله فعَكَفَ، ووَكَفَ منه وابلٌ فما كَفَّ، وما كان بعدَ أشهرٍ قريبةٍ حتى قَصَدَنا إلى ذلك الموضع، فناظر أحسنَ مناظرةٍ، وقال فيها: أنا أتَّبِعُ الحقَّ، وأجتهدُ، ولا أتقيَّدُ بمذهبٍ.

محنته:

وقد امْتُحِنَ لتطويل لسانه في العلماء، وشُرِّد عن وطنه، فنزل بقريةٍ له، وجرت له أمورٌ، وقام عليه جماعةٌ من المالكيَّة[1]، وجرت بينه وبين أبي الوليد الباجيِّ (٤٠٣-٤٧٤هـ)؛ مُناظراتٌ ومُنَافراتٌ، ونفَّروا منه ملوك النَّاحية، فأقْصَتْهُ الدَّولة، وأُحرقتْ مجلداتٌ من كتبه[2]، وتحوَّل إلى بادية لَبْلَة[3] في قريةٍ.

قال أبو العبَّاس ابنُ العريف (٥٣٦هـ): كان لسانُ ابن حزم وسيفُ الحجَّاج شقيقَيْن.

---

(١) هذه واحدة من المحن التي أصابته، غير أنها لم تكن الوحيدة، بل قاسى ابن حزم محنًا كثيرة؛ من الإجلاء، والسجن، والأسر والنَّفي والتغريب، مما ذكر بعضه هنا في «التقريب» وفي: «طوق الحمامة»، وذلك لأنه لم يرض بأنصاف الحلول، بل تمسك بشرعية الخلافة الأموية، واتخذ موقفًا شجاعًا وواضحًا من فتنة البربر.

(٢) ومع هذا لم يخرج ابن حزم ـ رحمه الله ـ عن حدِّ العدل والإنصاف، قال ابن بسَّام في: «الذَّخيرة» ق٢/م٢/٩٦: بلغني عن الفقيه أبي محمَّد ابن حزم؛ أنه كان يقول: لم يكن لأصحاب المذهب المالكيِّ ـ بعد عبدالوهَّاب ـ مثل أبي الوليد الباجيِّ. وقد ناظره بميورقة؛ فقلَّ من غَرْبه، وسبَّب إحراق كتبه، ولكنَّ أبا محمَّد ـ وإن كان اعتقد خلافه ـ فلم يطَّرح إنصافه، أو حاول الردَّ عليه؛ فلم ينسب التقصير إليه.
قال عبدالحق التركمانيُّ: هكذا تكون أخلاق العلماء الربَّانيِّين!

(٣) غربي قرطبة، بينها وبين قرطبة على طريق إشبيلية؛ خمسة أيام. «معجم البلدان» ٥/١٠.

قال أبو مروان بن حَيَّان (٣٧٧-٤٦٩هـ): كان ابنُ حزم ـ رحمه الله ـ حامل فنونٍ من حديثٍ وفِقْهٍ وجَدَلٍ ونَسَبٍ، وما يتعلَّق بأذيال الأدب، مع المشاركة في أنواع التَّعاليم القديمة من المنطق والفلسفة، وله (في بعض تلك الفنون) كتبٌ كثيرةٌ، (غير أنه) لم يَخْلُ فيها من غَلَطٍ؛ لِجَراءَتِهِ في التَّسَوُّر على الفنون، لا سيما المنطق، فإنهَّم زعموا أنَّه زَلَّ هنالك، وضَلَّ في سلوك المَسَالك، وخالف أرسطاطاليس واضع الفَنِّ مخالفةَ مَنْ لم يَفْهم غَرَضَهُ ولا ارْتَاضَ، ومالَ أوَّلاً إلى النَّظر على رأي الشَّافعيِّ ـ رحمه الله ـ، وناضل عن مذهبه حتَّى وُسِمَ به، فاسْتُهْدِفَ بذلك لكثيرٍ من الفقهاء، وعِيب بالشُّذُوذ، ثم عَدَلَ إلى قول أصحاب الظَّاهر، فنقَّحه، وجادل عنه، (وَوَضَعَ الكتبَ في بَسْطه)، وثبت عليه إلى أن مات ـ رحمه الله ـ.

وكان يحمل علمه ـ هذا ـ ويجادل عنه من خالفه، على استرسالٍ في طباعِهِ، ومَذَلٍ بأسراره، واستنادٍ إلى العهد الذي أخذه الله على العلماء من عباده: ﴿لَيُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ يَكْتُمُونَهُ﴾[1]، فلم يكُ يُلَطِّفُ صَدْعَه بما عنده بتعريضٍ ولا (يزُفُّه) بتدريج، بل يصكُّ به من عارضه صكَّ الجَندل[2]، ويُنْشِقُهُ (متلقِّيه) إنشاقَ الخَرْدَل، فتنفر عنه القلوب، وتُوقع به النُّدوب، حتى اسْتُهْدِفَ لفقهاء وقته، فتمالؤُوا عليه، وأجمعوا على تضليله، وشنَّعوا عليه، وحذَّروا سلاطينهم من فِتْنَتِه، ونهوا عَوامَّهم عن الدُّنُوِّ منه، (والأخذ عنه)، فطَفِقَ الملوكُ يقصونه عن قُرْبِهم، ويُسَيِّرونه عن بلادهم، إلى أن انتهوا به مُنقطعَ أثرِه: (بتربة بلده) من بادية لَبْلَة، (وبها توفي ـ رحمه الله ـ؛ سنة ستٍّ وخمسينٍ وأربع مئةٍ)، وهو في ذلك غيرُ مُرْتَدِعٍ ولا راجع (إلى ما أرادوا به)، يَبُثُّ علمه فيمن ينتابه مِن بادية بلده، من عامَّة المقتبسين من أصاغر الطَّلبة، الذين لا يخشون فيه المَلامة؛ يحدِّثهم، ويفقِّههم،

---

(١) في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْاْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴿١٨٧﴾﴾ [آل عمران: ١٨٧]. وقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلا تَكْتُمُونَهُ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عَمرو بياء الغيب فيهما، والباقون بتاء الخطاب.

(٢) الجندل: ما يُقِلُّه الرَّجل من الحجارة. «القاموس».

ويدارسهم، (ولا يَدَعُ المثابرةَ على العلم، والمواظبةَ على التَّأليفِ، والإكثارَ من التَّصنيف)؛ حتَّى كَمَل من مصنفاته (في فنونٍ من العلم) وِقْرُ بعير، لم يَعْدُ أكثرها (عتبة) باديته؛ لزُهد الفقهاء فيها، حتى لأُحْرِقَ بعضُها بإشبيلية، ومُزِّقت علانيةً.

وأكثر معايبه ـ زعموا عند المُنْصِفِ له ـ جَهلُه بسياسة العلم التي هي أعرض من إيعابه، وتخلُّفه عن ذلك؛ على قوَّة سَبحه في غماره، وعلى ذلك فلم يكن بالسَّليم من اضطراب رأيه، ومغيب شاهد علمه عنه عند لقائه، إلى أن يُحَرَّكَ بالسُّؤال، فيتفجَّر منه بَحْرُ علمٍ لا تكدِّره الدِّلاء، (ولا يقصر عنه الرِّشاء، له على كل ما ذكرنا دلائل ماثلةٌ وأخبار مأثورة).

وكان ممَّا يزيد في شنآنه؛ تشَيُّعه لأمراء بني أميَّة؛ ماضيهم وباقيهم، (بالمشرق والأندلس)، واعتقاده لصِحَّة إمامتهم، (وانحرافه عمَّن سواهم من قريشٍ) حتَّى لنُسِبَ إلى النَّصْب[1] (لغيرهم)[2].

قلت: وقد أخذ المنطقَ ـ أبعده الله مِنْ علمٍ ـ عن محمد بن الحسن المَذْحِجيِّ، وأمعن فيه، فزَلْزَله في أشياء[3].

ولي أنا مَيْلٌ إلى أبي محمَّد لمحبَّته في الحديث الصَّحيح، ومعرفته

---

(١) النَّصب هو بغض عليٍّ رضي الله عنه. وهذه التُّهمة نتيجة باطلة للمقدمة السابقة، وهي: (تشيُّعه لأمراء بني أُميَّة)؛ إذ أن ذلك (التشيع) والحب والولاء كان قائمًا على أساس الولاء الشرعي للخلافة الأموية، والإدراك لدورها الهام في المحافظة على وحدة المسلمين وعزِّهم، ولشرح هذا مناسبة أخرى، وراجع ما كتبه الدكتور إحسان عبَّاس في مقدمة «رسائل ابن حزم» ٢/٢١ ـ ٢٢، والشيخ محمد المنتصر الكتاني في مقدمة «معجم فقه ابن حزم» ٧١ ـ ٧٣، وغيرهما.

(٢) انتهى كلام ابن حيَّان، ونقله الذَّهبيُّ ـ أيضًا ـ في: «تذكرة الحفَّاظ» ٣/١١٥١ ـ ١١٥٢. وقد حفظه لنا أبو الحسن علي بن بسَّام الشَّنتريني (٥٤٢هـ) في: «الذَّخيرة في محاسن أهل الجزيرة» ١/١/١٦٨ ـ ١٦٩، ونقله ياقوت الحموي في: «معجم الأدباء» ١٢/٢٤٧ ـ ٢٤٩، وعنهما استدركت بعض الفقرات وجعلتها بين قوسين. وله تتمَّة أغفلها الذَّهبي عمدًا؛ لأنَّها تحتاج إلى نقدٍ ومناقشةٍ.

(٣) وقال في «تذكرة الحفاظ»: فبقي فيه قسط من نحلة الحكماء.

به، وإن كنتُ لا أُوافِقُه في كثيرٍ ممَّا يقوله في الرِّجال والعلل، والمسائل البَشِعَة في الأصول والفروع، وأقطعُ بخطته في غير ما مسألةٍ، ولكن لا أُكفِّره، ولا أُضلِّلُه، وأرجو له العفوَ والمسامحة وللمسلمين، وأخضع لفَرْط ذكائه، وسَعة علومه.

نماذج من شعره:

عن شريح بن محمَّد الرُّعينيِّ؛ أنَّ أبا محمَّد بن حزم كتبَ إليه ـ فيما أحرقَ له المُعْتَضِدُ بن عَبَّاد من الكُتُب ـ يقول:

فإنْ تَحْرِقُوا القِرْطَاس لا تَحْرِقُوا الَّذِي ... تَضَمَّنَهُ القرطاسُ بَلْ هو في صَدْرِي
يَسِيرُ معي حيثُ اسْتَقَلَّتْ رَكائِبِي ... وَيَنزِلُ إنْ أَنزِلْ ويُدْفَن في قَبْري
دَعُونِيَ مِنْ إحْرَاقِ رَقٍّ وكَاغَدٍ ... وَقُولُوا بِعِلْمٍ كَيْ يَرَى النَّاسُ مَنْ يَدري
وإلا فَعُودُوا في المَكَاتِبِ بَدْأَةً ... فَكَمْ دُونَ مَا تَبْغُونَ لله مِنْ سِتْرِ
كذَاكَ النَّصارى يَحْرِقُونَ إذا عَلَتْ ... أكفُّهُم القُرْآنَ في مُدُنِ الثَّغْرِ

ولابنِ حزمٍ:

مُنَايَ من الدُّنيا علومٌ أَبُثُّها ... وَأَنْشُرُها في كُلِّ بادٍ وحَاضِرِ
دُعاءٌ إلى القُرآنِ والسُّنَنِ التي ... تَناسَى رِجالٌ ذِكْرَها في المَحَاضِرِ
وَأَلْزَمُ أطْرافَ الثُّغُور مُجَاهِدًا ... إذَا هَيْعَةٌ ثَارَتْ فَأَوَّلُ نافِرِ
لألْقَى حِمامي مُقْبِلًا غيرَ مُدْبِرٍ ... بِسُمْرِ العَوالي والرِّقاق البَواتِرِ
كِفَاحًا مع الكُفَّار في حَوْمَةِ الوَغَى ... وأَكْرَمُ مَوْتٍ لِلْفَتى قَتْلُ كافِرِ
فَيَا رَبِّ لا تَجْعَل حِمامِي بغَيْرِها ... ولا تَجْعَلَنِّي مِنْ قَطِينِ المقابِرِ

ومِنْ شِعْرِه:

هلِ الدَّهرُ إلا ما عَرَفْنَا وأدْرَكْنَا ... فَجَائِعُهُ تَبْقَى وَلَذَّاتُهُ تَفْنَى
إذا أَمْكَنَتْ فيه مَسَرَّةُ ساعةٍ ... تَوَلَّتْ كَمَرِّ الطَّرْفِ واسْتَخْلَفَتْ حُزْنَا
إلى تَبِعاتٍ في المَعَادِ وَمَوْقِفٍ ... نَوَدُّ لَدَيْهِ أنَّنا لم نَكُنْ كُنَّا
حَنِينٌ لما وَلَّى وشُغْلٌ بما أَتَى ... وَهَمٌّ لما نَخْشَى فَعَيْشُكَ لا يَهْنَا

حَصَلْنا على هَمٍّ وإثْمٍ وحَسْرَةٍ وفاتَ الَّذي كُنَّا نَلَذُّ بِهِ عَنَّا
كأنَّ الذي كُنَّا نُسَرُّ بكَوْنِهِ إذا حقَّقَتْهُ النَّفْسُ لَفْظٌ بلا مَعْنَى

وقال أبو عبدالله الحميديُّ، قال: أنشدنا أبو محمَّد عليُّ بن أحمد ـ لنفسه ـ:

لا تَشْمَتَنَّ حاسِدي إنْ نَكْبَةٌ عَرَضَتْ فالدَّهْرُ لَيْسَ على حَال بمُتَّرِكِ
ذُو الفَضْل كالتِّبْرِ طَوْرًا تَحْتَ مَيْفَعَةٍ[1] وتارةً في ذُرَى تاجٍ علَى مَلِكِ

وشِعْرُه فَحْلٌ كما ترى، وكان يَنْظِمُ على البَدِيه. وله يفتخرُ[2]:

أنا الشَّمْسُ في جَوِّ العُلُوم مُنيرةً ولكنَّ عَيْبي أنَّ مَطْلَعِيَ الغَرْبُ
ولو أنَّنِي مِنْ جانب الشَّرْقِ طالِعٌ لَجَدَّ على ما ضَاعَ مِنْ ذِكْرِيَ النَّهْبُ
وَلِي نحوَ أكْنَافِ العِراقِ صَبَابَةٌ ولا غَرْوَ أن يَسْتَوْحِشَ الكَلِفُ الصَّبُّ
فإنْ يُنْزِلِ الرَّحمٰنُ رَحْلِيَ بَيْنَهُمْ فَحِينَئِذٍ يَبْدُو التَّأَسُّفُ والكَرْبُ
(فكَمْ قائِلٍ أغفلتُه وهو حاضِرٌ وأطْلُبُ ما عَنْهُ تَجِيءُ بِهِ الكُتُبُ)[3]
هُنالِكَ يُدْرى أنَّ لِلْبُعْدِ قِصَّةً وأنَّ كَسَادَ العِلْمِ آفَتُهُ القُرْبُ
فَواعَجَبًا مَنْ غابَ عَنْهُم تشَوَّقُوا لَهُ ودُنُوُّ المَرْءِ مِنْ دَارِهِمْ ذَنْبُ[4]

وَلَهُ:

أَنَائِمٌ أنتَ عَن كُتُبِ الحديثِ وما أتى عَنِ المُصْطَفَى فِيها مِنَ الدِّينِ
كمُسْلِمٍ والبُخَارِيِّ اللَّذَيْنِ هُمَا شَدَّا عُرَى الدِّينِ في نَقْلٍ وتَبْيينِ

---

(١) الميفعة: الشَّرف من الأرض.
(٢) وهي من قصيدة طويلة، خاطب بها قاضي الجماعة بقرطبة عبدالرحمٰن بن أحمد بن بشر؛ يفخر فيها بالعلم، ويذكر أصناف ما علم. قاله الحميدي في: «الجذوة».
(٣) هذا البيت أغفله الذهبي، وهو في: «الجذوة»، و«البغية»، و«الذَّخيرة»، و«معجم الأدباء»، و«نفح الطيب».
(٤) وزاد في «الذخيرة» و«معجم الأدباء» و«نفح الطيب» وغيرها: =

أَوْلَى بأجْرٍ وتَعْظِيم ومَحْمَدَةٍ ... مِنْ كُلِّ قَوْلٍ أَتى مِنْ رَأْيِ سُحْنُونِ
يا مَنْ هَدَى بِهِمَا اجْعَلْنِي كَمِثْلِهِما ... في نَصْرِ دِينِكَ مَحْضًا غَيْرَ مَفْتُونِ

وفاته:

قال صاعد: ونقلتُ من خطِّ ابنه أبي رافع؛ أنَّ أباه توفي ـ رحمه الله ـ عَشية يوم الأحد، لليلتين بقيتا من شعبان، سنَة ستٍّ وخمسين وأربع مئة. فكان عُمُره إحدى وسبعين سنةً وأشهرًا[1]، رحمه الله تعالى.

= وإنَّ مَكَانًا ضَاقَ عَنِّي لَضَيِّقٌ ... على أنَّهُ فَيْحٌ مَهامِهُهُ سُهْبُ
وإنَّ رِجالاً ضَيَّعُونِي لَضُيَّعٌ ... وإنَّ زَمَانًا لَمْ أَنَلْ خِصْبَهُ جَدْبُ

ومنها في الاعتذار عن مَدْحِه لنفسِه:

ولكنَّ لِي في يوسُفَ خَيْرُ أُسْوَةٍ ... ولَيْسَ علَى مَنْ بِالنَّبِيِّ ائْتَسَى ذَنْبُ
يقُولُ ـ وقالَ الحَقَّ والصِّدْقَ ـ: إنَّنِي ... حَفِيظٌ عَلِيْمٌ. مَا على صَادِقٍ عَتْبُ

(١) «الصِّلة»؛ وفيه: «وعشرة أشهر وتسعة وعشرين يومًا». وهو يوافق: ١٠٦٤/٨/١٥ من التأريخ النَّصرانيِّ، والله تعالى أعلم.



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

تقديم عن كتاب «التَّقريب»
وعن مؤلّفه الإمام ابن حزم رحمه الله
وعن عمل المحقق الفاضل الشيخ عبدالحق التّركماني

بقلم: أبي عبدالرحمن ابن عقيل الظاهري
. عفا الله عنه .

الحمدُ لله الَّذي شرح صدورَ المؤمنين وأنارَها بملذَّات هدايته، وجعل لنا النَّصيبَ الأوفَى من هذه العناية الرَّبانية بكرمِهِ ولُطفِهِ وإحسانِهِ وعنايتِهِ.. وقد أمرنا بالتَّقوى وضَمِنَ لنا أنْ يعلِّمنا ما ننال به الفوزَ من موافقته رضوانه وإرادته؛ فكان للمؤمن التَّقيِّ القِدْحُ الْمُعَلَّى في كشف غوامض العلوم بما فيه كفايتُه؛ لإصلاح دنياه وآخرتِه، وكان الذكيَّ في درايته.. وأشهد أنَّ محمدًا عبده ورسوله الَّذي بعثه ربُّه رحمةً للعالمين وختم الأديان برسالته؛ فالصَّلاة والسَّلام عليه؛ فقد ميَّزه ربُّه بكرامته؛ فكان رحمةً للأُمَّة بجميل رعايته، وكانت أمَّتُه المرحومةُ أقصرَ الأُمم أعمارًا وأكثرَها أُجورًا بمنٍّ مولاها وحمايته.. اللهم صلِّ وسلِّم عليه وعلى آله وصحبه وتابعيهم بإحسانٍ إلى يوم لُقْيانا ما نرجو به رَحْبَ المنقَلَب من عفوه وإحسانه وكرامته، وجعلنا منهم في بيان الدِّين وإظهار معانيه وحمايته، وفي العتق من النَّار ودخول الجنَّة بَدءًا؛ فذلك ثمرة وجودنا في هذه الدُّنيَا وغايته؛ إذ جعل ربُّنا دنيانا مزرعةً لآخرته.. آمين! آمين يا ربَّ العالمين!..

أمَّا بعد: فإنَّ أخي فضيلةَ الشَّيخ عبدالحقِّ بن ملا حَقِّي التُّركمانِيَّ حَبيبٌ إلى قلبيَ منذ اطلعتُ على تحقيقاته لثلاثة أسبابٍ[1]:

أوَّلُها: دقَّةُ تحقيقه، وشدَّةُ تحرِّيه.

وثانيها: عنايتُه بالإمام أبي محمَّد ابن حزمٍ الظَّاهريِّ رحمه الله تعالى.

وثالثها: أنَّ هذه العناية لم تكن عن حميَّةٍ وتعصُّبٍ أعمى، وتقليدٍ عاميٍّ.. وهكذا كان تعاملي مع هذا الإمام رحمه الله على الرَّغم من شدَّة إعجابي به.

ومن بين أعمال الشيخ عبدالحق هذا الكتاب الَّذي بين أيدينا، وهو كتاب: «التَّقريب في علم المنطق».. وبناءً على منهجي في كتابة المقدِّمات للدراسات الحزميَّة والظاهريَّة آثرتُ التَّعريفَ بالتَّقريب وبيان قيمته العلمية أولاً، ودراسةَ بعض موادِّه..

[تحقيق عنوان الكتاب].

أما كتابُ التَّقريب فقد سماه تلميذُ ابن حزم وناشرُ علمه القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد [٤٢٠ ـ ٤٦٣هـ]: «التَّقريب لحدود المنطق»، ووصفَه ونقدَه بإجمالٍ؛ فقال: «ومِمَّن اعتنَى بصناعة المنطق خاصَّةً من سائر الفلسفة؛ أبو محمَّدٍ ابنُ حزمٍ».. ثم قال: «فعُنِيَ بعلم المنطق، وألَّف فيه كتابًا سماه «التَّقريب لحدودِ المنطق» بسط القولَ فيه على تبيين طرق المعارف، واستعمل فيه أمثلةً فقهيةً، وجوامعَ شرعيَّةً، وخالفَ (أرسطاطاليس) واضعَ هذا العلم في بعض أُصوله مخالفةَ مَنْ لم يفهم

(١) قال عبدالحق التركماني عفا الله عنه: حبُّ مثلكم لي ـ يا شيخَنا! ـ تكريمٌ وتشريفٌ، ولكم منِّي أضعافُه بأضعاف ما لكم من قوة الديانة، وصلابة العقيدة، وحبِّ الحقِّ والتجرُّد له، والتبحر في فنون العلوم والمعارف؛ بنظرٍ ذكيٍّ، وتحقيق ألمعيٍّ، مع الأخلاق السامية، والمكارم العالية، وحسن التواضع، وترك التكلُّف:

أحبُّكَ يا شَمْسَ البلاد وبَدْرَها ... وإنْ لامني فيك السُّها والفَرَاقِدُ
وذاك لأنَّ الفضلَ عندك باهرٌ ... وليس لأنَّ العيشَ عندك بارِدُ

غرضَه، ولا ارتاضَ في كتابه؛ فكتابُه ـ مِنْ أجل هذا ـ كثيرُ الغَلَطِ، بَيِّنُ السَّقَطِ..»[1].

وسماه تلميذُ ابنِ حزم الآخرُ أبو عبدالله الحميدي [ـ ٤٨٨هـ] رحمه الله: «التَّقريب لحدِّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية، والأمثلة الفقهية»، وأثنى عليه بخلاف صاعد؛ فقال: «فإنَّه سلك في بيانه، وإزالة سوء الظَّنِّ عنه، وتكذيب المُمَخْرِقِينَ فيه طريقةً لم يسلكها أحدٌ فيما علمناه»[2].

---

(١) طبقات الأمم ص ١٠١ ـ ١٠٢/طبعة مكتبة التَّقدم.. وتابع صاعدًا أبو مروان ابن حيان [٣٧٧ ـ ٤٦٩ هـ]؛ فقال [وهو يشير إلى كلام صاعد]: «وله كتبٌ كثيرة لم يخلُ فيها من غلطٍ؛ لجرأته في التَّسوُّر على الفنون.. ولا سيما المنطق؛ فإنَّهم زعموا أنَّه زلَّ هنالك، وضل في سلوك المسالك، وخالف أرسطو واضعَه مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض».

قال أبو عبدالرَّحمٰن: كان بينَ أحمد بن حزم ووالد ابن حيَّان تنافس على الوزارة، وكان مسرفًا في الذم للعلماء، وقد حاول الدكتور محمود علي مكي الدفاع عن ابن حيان في هذه المسألة بمقدمة القسم الثاني الَّذي حققه من كتاب المقتبس لابن حيان.. وانظر الكتاب المطبوع باسم «آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية» ٢/١٠٧... والجزء الثاني هو «العواصم والقواصم» كاملاً، والأول دراسة محقِّقِهِ عمار الطالبي؛ فإن القاضي أبا بكر ابن العربي قال في كتابه المذكور: «وقد كان تعرَّض سخيفٌ من بادية بلدنا يُعرف بابن حزم ـ حين طالع شيئًا من كلام الكندي ـ إلى أن يصنِّفَ في المنطق؛ فجاء بما يُشبه عقلَه، ويشابه قَدْرَه».. وطبع بتحقيق الأستاذ عبدالحميد بن باديس/ الطبعة الأولى عام ١٣٤٦ هـ / ط م المطبعة الجزائرية.. ووهم الدكتور عمر عبدالسَّلام تدمري في تحقيقه لتاريخ الإسلام للذهبي في الجزء المتعلِّق بتواريخ ما بين ٤٤١ ـ ٤٦٠ هـ في تحشيته ص ٤٠٧؛ فزعم أن العواصم من القواصم تحقيق محب الدِّين الخطيب رحمه الله..

قال أبو عبدالرَّحمٰن: إنما حقَّق قسمًا يسيرًا منه يتعلق بالصحابة رضي الله عنهم، ولا يوجد فيه كلام ابن العربي عن الإمام ابن حزم؛ ولهذا لم يحل تدمري إلى كلام ابن العربي فيما حققه الخطيب.

(٢) جذوة المقتبس ص ٣١٠ الطبعة الأولى، وتابعه حاجي خليفة [١٠١٧ ـ ١٠٦٧ هـ] في كشف الظنون ١/٤٧٧ طبع بالأوفست الثالثة بطهران سنة ١٣٣٨ هـ؛ فقال: «التَّقريب في المنطق مختصر جعله مدخلاً إليه.. أورد الأمثلة الفقهية بألفاظ عامية؛ بحيث أزال سوء الظن عنه».

وسماه الذهبيُّ: «التَّقريب لحدِّ المنطق بالألفاظ العامية»[1]، وسماه في موضعٍ آخر: «التَّقريب لحدِّ المنطق، والمدخل إليه بألفاظ أهل العلم لا بألفاظ أهل الفلسفة».. قال: «ومثَّله بالأمثلة الفقهية»[2].

---

(١) سير أعلام النُّبلاء ١٩٥/١٨ ـ مؤسسة الرِّسالة / طبعتهم التَّاسعة عام ١٤١٣ هـ بتحقيق شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي.. ووصفه بأنه مجلد.

(٢) تذكرة الحفاظ ١٤٧/٣ ط حيدر آباد الدكن سنة ١٣٧٧ هـ، وقال في كتابه تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير الأعلام ـ المجلد الخاص بحوادث ووفيات ٤٤١ ـ ٤٦٠ هـ ص ٤٠٦ بتحقيق الدكتور عمر عبدالسَّلام تدمري / دار الكتاب العربي طبعتهم الأولى عام ١٤١٤هـ ـ: «وله كتاب: «التَّقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية»، وكان شيخُه في المنطق محمد بن الحسن المذحجي القرطبي المعروف بابن الكتاني».

قال عبدالحق التركماني: وممَّن ذكره أيضًا مردِّدًا كلام صاعد: ياقوت الحمويُّ (ت: ٦٢٦ هـ) في «معجم الأدباء» ٥٤٧/٣، وعلي بن يوسف القفطيُّ (ت: ٦٤٦ هـ) في «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» ٢٣٢.

وممن ذكره بتسمية الحميديِّ: الضبي في «بغية الملتمس» (١٢٠٥)، وابنُ خلِّكان في «وفيات الأعيان» ٣٢٦/٣، والصفدي في «الوافي بالوفيات» ٩٤/٢٠، واليافعيُّ في «مرآة الجنان» ٧٩/٣، ولسان الدين الخطيب في «الإحاطة بأخبار غَرناطة» ١١٣/٤، وابن العماد في «شذرات الذهب» ٣٠٠/٣.

وذكره الفيروزآبادي (ت: ٨١٧ هـ) في «البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة» ص ١٤٦ (الترجمة: ٢٢٧)، فقال: كتاب التقريب في بيان حدود الكلام، وكيفية إقامة البرهان في كل ما يُحتاج إليه منه، وتمييزه مما يظنُّ أنه برهان وليس برهانًا.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «.. وهم يقسِّمون الوجود إلى جوهر وعرض، والأعراض يجعلونها تسعة أنواع. هذا هو الذي ذكره أرسطو وأتباعه، يجعلون هذا من جملة المنطق، لأنَّ فيه المفردات التي تنتهي إليها الحدودُ المؤلفة، وكذلك من سلَكَ سبيلهم مِمَّن صنَّف في هذا الباب؛ كابن حزم وغيره.» (مجموع الفتاوى: ٢٧٤/٩).

وقال ابن مفلح الحنبليُّ رحمه الله في «المقصد الأرشد» ٢١٣/٢: «وكان متفننًا في علوم جَمَّة، وله التَّصانيف الفاخرة في علوم شتَّى حتَّى في المنطق».

ونقل عنه العلامة بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤ هـ) في «البحر المحيط في أصول الفقه»، فقال (٢٣٤/٨ دار الكتبي، و٤٩٢/٤ دار الكتب العلمية): «وقال ابن حزم في كتاب «التقريب»: يكفيه معرفةُ ما في كتاب «الجمل» لأبي القاسم الزجاجيِّ، ويفصل بين ما يختص منها بالأسماء والأفعال لاختلاف المعاني باختلاف العوامل الداخلة عليها.» قارن هذا بما ورد في كتابنا هذا (ص: ٦٠٨).

قال أبو عبدالرَّحمٰن: يريد أبو محمد بالألفاظ العامية الألفاظ المألوفة بين العرب وعلماء الشريعة، وأما مؤلِّفُه أبو محمد رحمه الله فقد سماه بأسماء مختلفة على هذا النَّحو: «التَّقريب لحدود الكلام»، و«التَّقريب في حدود الكلام»، و«التَّقريب لحدود المنطق»، و«التَّقريب في مائية البرهان»، وقال: «وكتبنا الَّتي جمعناها في حدود المنطق»[١].

قال أبو عبدالرَّحمٰن: وبإحالات أبي محمدٍ إليه ترجَّح أنَّ اسمه: «التَّقريبُ لحدود المنطق»، وما أضيف إلى العنوان من وصفٍ وتقييدٍ فهو من تسمية المؤلِّف، ولم يذكره في إحالاته اختصارًا.. وما خالف العنوان المثبَتَ فهو تعبيرٌ بالوصف عن الاسم، أو شرحٌ له.

ومن كتب أبي محمد المفقودة الَّتي ذكرها الذهبي كتاب: «الحد والرَّسم»[٢]؛ فيحتمل أن يكون من مباحث المنطق، ومن المحتمل أن يكون في التَّعريف ببعض المصطلحات العلمية والحروف كما في الفصْل المستَلِّ من كتابه «النُّبذة الكافية» بعنوان: (تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين)[٣].

---

(١) انظر الفصل ٤/١ و ٦٧ و ٥/ ١٤٤ و ٢٠٠ والإحكام ٨٢/٥. وقال ص ١٨٢: «كتابنا الموسوم بالتَّقريب لحدود المنطق، وهو كتاب جليل المنفعة، عظيم الفائدة.. لا غنى لطالب الحقائق عنه؛ فمن أحب الثلج، وأنْ يقف على علم الحقائق فليقرأه».
وقال الدكتور إحسان عبَّاس: وهذا يكادُ يشبه الإجماع على أن عبارة «التَّقريب لحدِّ» أو «بحدِّ» أو «لحدود المنطق» هي التي اختارها المؤلف لكتابه، وإن تجاوزها أحيانًا إلى تسميات أخرى متقاربة.

(٢) انظر سير أعلام النُّبلاء ١٩٧/١٨.

(٣) قال أبو عبدالرَّحمٰن: كتاب أبي محمد «النُّبذة الكافية في أصول الدِّين» لا يزال مفقودًا، وهو غير الكتاب المطبوع بعنوان «النُّبذ في أصول الفقه»، وتفسير الألفاظ الجارية بين المتكلمين كان على نحو ما فعله أبو محمد في الباب الخامس من كتاب الإحكام ٣٥/١ ـ ٥٢، وعليه جرى منهج الأصوليين في مقدمات كتبهم، ومنهم من أفرده بالتَّأليف ككتاب الحدود للباجي، ثم كان ذلك نواة للكتب الشاملة في مصطلحات العلوم كالتَّعريفات للجرجاني، والكليات للكفوي، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.. إلخ.
وهذا الفصل المستلّ من كتاب «النُّبذة الكافية» نشرته محققًا مشروحًا في نوادر ابن حزم ١٥٧/٢ ـ ١٨١ الطبعة الأولى عام ١٤٠٢ هـ / دار الغرب الإسلامي ببيروت، ثم نشره=

[تاريخ تاليف «التقريب»].

قال أبو عبدالرَّحمٰن: وتعليق النَّاسخ على نهاية كتاب «التَّقريب» بالنُّسخة التُّركيَّة مفيدٌ جدًّا عن طلب أبي محمد لعلم المنطق.. قال النَّاسخ: «كمل نسخ الديوان، والحمد لله رب العالمين.. نسخته من نسخةِ شيخنا أبي بكر.. قال: نسختُه من نسخة شيخنا أبي عبدالله الرُّصافي[1] المقروءة على أبي محمَّدٍ، وخطُّ أبي محمد عليها بالقراءة عليه، وهي أصلٌ فُرِغ من نسخها يوم الاثنين بعد صلاة الظهر، في صفر سنة تسع وثلاثين وأربع مئة.. قال لي الشيخ أبو بكر[2]: قال لي الشيخ أبو عبدالله: قال لنا أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الفقيه الحافظ: قرأتُ حدودَ المنطق على أبي عبدالله محمد بن الحسن المذحجي الطبيب رحمه الله المعروف بابن الكتَّاني[3]، وما رأيتُ ذهنًا أحدَّ منه في هذا الشأن ولا أكثر تصريفًا له منه..

= أستاذنا الدكتور إحسان عباس برسائل ابن حزم ٤/٤٠٩ ـ ٤١٦ وكان ملحقًا بكتاب التَّقريب/ مخطوطة إزمير، ونصَّ ناسخه على أن هذا الفصل من كتاب أبي محمد «النُّبذة الكافية في أصول الدِّين»، وقد أخبرني أستاذي الدكتور إحسان بأنه لم يعلم بنشري له، وأصلنا معًا مخطوطة إزمير في مكتبة السليمانية.

(١) هو محمد بن أبي نصر فتوح الحميدي، تلميذُ ابن حزم، توفي ببغداد سنة (٤٨٨ هـ). و(الرصافي) نسبة إلى ربض الرصافة بقرطبةَ.

(٢) هو الخطيب البغدادي [٣٩٢ ـ ٤٦٣ هـ].

(٣) قال أبو داود بن حسان الأندلسيُّ، ابنُ جَلجَل [٣٣٢ ـ بعد ٣٧٢هـ] في كتابه: طبقات الأطباء والحكماء، بتحقيق فؤاد سيد/ مؤسسة الرِّسالة / الطبعة الثانية عام ١٤٠٥ هـ: «أبو الوليد بن حسين المعروف بالكتاني: أدرك آخر دولة النَّاصر، وخدمه بالطب، وأدرك صدرًا من دولة المستنصر.. وكان رجلاً بهيًّا سريًّا، حلو اللسان نبيلاً، محبوبًا من العامة والخاصة؛ لسخائه بعلمه ومواساته بنفسه، ولم يكن رجلاً يرغب في المال ولا في جمعه، كان لطيفًا في علاج المرضى، حسن الولوج، عالمًا نحريرًا، ومات بعلة الاستسقاء»، واختصر هذا النَّص ابنُ أبي أصيبعة موفق الدِّين أبو العباس أحمد بن القاسم الخزرجي [ـ ٦٦٨ هـ] في كتابه طبقات الأطباء ص ٤٩١ بتحقيق الدكتور نزار رضا / دار مكتبة الحياة ببيروت.. وليس ما ذكره هو المقصود هنا، وإنما المقصود ابنُ أخيه أبو عبدالله.. قال ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء ص ٤٩١ ـ ٤٩٢: «محمد بن الحسين المعروف بابن الكتاني.. كان أخذ الطبَّ عن عمِّه محمد بن الحسين وطبقته، وخدم به المنصور بن أبي عامر وابنه المظفر، ثم انتقل في صدر الفتنة إلى مدينة=

وكان قد قرأه على أبي عبدالله الجبَليِّ الطبيب[1]. وقرأه الجبليُّ ببغدادَ على أَبي سليمان داود بن بهرام السجستانيِّ[2]. وقرأه داود على مَتَّى[3] .. ثم

= سرقسطة واستوطنها.. وكان بصيرًا بالطب متقدمًا فيه، ذا حظ من المنطق والنُّجوم وكثير من علوم الفلسفة.. قال القاضي صاعد: أخبرني عنه الوزير أبو المطرف عبدالرَّحمٰن بن محمد بن عبدالكبير بن وافد اللخمي: إنه كان دقيق الذهن، ذكي الخاطر، جيد الفهم، حسن التَّوليد والتَّسبيح.. وكان ذا ثروة وغنًى واسع، وتوفي قريبًا من سنة عشرين وأربع مئة، وهو قد قارب ثمانين سنة.. قال: وقرأت في بعض تواليفه أنه أخذ المنطق عن محمد بن عبدون الجبليِّ، وعمر بن يونس بن أحمد الحراني، وأحمد بن حفصون الفيلسوف، وأبي عبدالله محمد بن إبراهيم القاضي النَّحوي، وأبي عبدالله محمد بن مسعود البجائي، ومحمد بن ميمون المعروف بمركوس، وأبي القاسم فيد بن نجم، وسعيد بن فتحون السرقسطي المعروف بالحمار، وأبي الحارث الأسقف تلميذ ربيع بن زيد الأسقف الفيلسوف، وأبي مرين البجائي، ومسلمة بن أحمد المجريطي»، ونقل هذه التَّرجمة نصًّا الصفديُّ في الوافي بالوفيات ١٤/٣، وترجم له مرة أخرى ٢٥٨/٢، وانظر عنه جذوة المقتبس ص ٤٥ رقم ٣٥... وترجم له أحمد بن يحيى الضبي [ـ ٥٩٩ هـ] في بغية الملتمس ص ٦٧ ـ ٦٨، وسمى والده الحسن، وذكر كتابه «محمد وسعدى»، وذكر له شعرًا.. وانظر التَّكملة لكتاب الصلة لابن الأبَّار ٣٠٨/١ ـ ٣٠٩.

(١) «الجبلي» بالباء الموحدة من أسفل، وهو محمد بن عبدون العذري القرطبي [٣١١ ـ ٣٦١ هـ].. انظر ترجمته ومصادرها في طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل ص ١١٥ رقم ٥٧ بتحقيق فؤاد سيد / مؤسسة الرِّسالة ببيروت/ الطبعة الثانية عام ١٤٠٥ هـ.

(٢) قال التركماني عفا الله عنه: لم أجد في هذه الطبقة من اسمه: (داود بن بهرام)، والظاهر أنَّه محرَّفٌ، صوابُه: (أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانيُّ البغداديُّ)، فقد ذكر صاعد في «طبقات الأمم» (ص: ١٩١ ـ ط: دار الطليعة)، والذهبي في «تاريخ الإسلام» ٦٧٧/٢٦، والمقري في «نفح الطيب» ٢٤٤/٢، في ترجمة: (أبي عبدالله الجبلي) ـ المذكور آنفًا ـ أنَّه أخذ المنطق من أبي سليمان ـ هذا ـ. وترجم له القفطيُّ في «إِخبار العلماء بأخبار الحكماء» ص: ١٢٠، فقال ما مختصرُه: محمد بن طاهر بن بهرام، أبو سليمان السجستاني المنطقي، نزيلُ بغداد، قرأ عَلَى متَّى بن يونس وأمثاله، وتصدَّر لإفادة هذا الشأن، وقصده الرُّؤساء والأجلاء، وكانَ منزلُه مقيلًا لأهل العلوم القديمة، وله أخبارٌ وحكايات، وسؤالات وأجوبة في هذا الشأن.. وَكَانَ أبو حيَّان التوحيدي من بعض أصحابه المعتصمين به. وانظر في ترجمته: «الفهرست» لابن النديم ص: ٣٦٩، و«عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي صبيعة، ص: ٤٢٧، و«الوافي في الوَفيَات» ١٣٨/٣.

(٣) هو أبو بشر متَّى بن يونس نصراني من أصل يوناني [ـ ٣٢٩ هـ] أجاد اللغات اليونانية=

قرأتُهُ أيضًا على ثابت بن محمد الجرجانيِّ العدوي المكنَّى بأبي الفتوح[1]؛ وما رأيتُ في خَلْقِ الله عزَّ وجلَّ أعلم بهذا العلم منه، ولا أحفظَ له منه، ولا أوسع فيه منه؛ فلما انتهيتُ إلى أول: (أَقُوْدقطيقَا) على الجرجانيِّ، وتقديمًا على الجرجانيِّ حضر معنا عندَه محمد بن الحسن اعترافًا للجرجانيِّ وتقديمًا له، وشهد قراءتي له على الجرجانيِّ.. وكان الجرجانيُّ قد أخذ هذا العلم عن الحسن [بن] سهل بن السَّمح[2] ببغدادَ، وأخذه الحسنُ بن سهلٍ

= والسريانية، والعربية.. ترجم بعض كتب الأوائل، وشرح بعضها، وصنف.. انظر ترجمته في تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدِّين البيهقي ص ٣٨ بتحقيق ممدوح حسن محمد / نشر مكتبة الثقافة الدِّينية ط م الفاروق الحديثة بالقاهرة / طبعتهم الأولى عام ١٤١٧ هـ.

(١) قال عبدالحق التركماني عفا الله عنه: ترجم له الحميدي في «الجذوة» ٢٨٤/١ (٣٤٥)، فقال: «قدِمَ الأندلس سنة (٤٠٦)، وكان مع الموفق أبي الجيش في غزوته سَردانية، ثم رجع وجال في أقطار الأندلس، وبلغ إلى ثغورها، ولقي ملوكَها، وكان إمامًا في العربية، متمكنًا في علم الأدب، مذكورًا بالتقدُّم في علم المنطق، دخل بغدادَ، وأقام فيها في الطلب، وأملَى بالأندلس في شرح «كتاب الجمل» لأبي القاسم عبدالرحمٰن بن إسحاق الزجاجي.» وذكر الحميديُّ عن ابن حزم أنَّه لقيه، وساق عنه بعض أخباره. وقال ابن بشكوال في «الصلة» ٢٠٦/١ (٢٩٣): «قُتل أبو الفتوح رحمه الله ليلة السبت لليلتين بقيتا من المحرَّم من سنة إحدى وثلاثين وأربع مئة، قتله باديس بن حبُّوس، أمير صنهاجة، لتُهمةٍ لَحِقَتْه عنده في القيام عليه مع ابن عمِّه: يِدِير بن حبَّاسة». قلت: وفي «فهرسة ابن خير» و«فهرس ابن عطية» وغيرهما؛ ذكر مروياته، والكتب الَّتي أدخلها إلى الأندلس.

وذكره أبو محمد ابن حزم رحمه الله في «الفصل» ٦١/١ ـ ٦٢ (ط: عميرة) فقال: «... وقد ألزمتُ بعض الملحدين وهو ثابتُ بن محمد الجرجانيُّ في هذا البرهان، فأراد أن يعكسه علي بقاء الباري عزَّ وجلَّ ووجودنا إيَّاه، فأخبرتُه بأنَّ هذا شغبٌ ضعيفٌ مضمحلٌّ ساقطٌ...».

قلتُ: فهذا شيخ ابن حزم في المنطق الذي كان في أعلى درجات العلم به والحفظ له والتوسع فيه، ومع هذا يصفه أبو محمَّد صراحة بالإلحاد، والملحد كافرٌ مخلَّدٌ في النَّار، فأيش نفع الجرجانيَّ هذا تقدُّمه في علم المنطق، بل والله قد ضرَّه أشدَّ الضرر، وأفسد عليه دينه وعقله، وكان سبب خسرانه في الدنيا والآخرة (إن مات على إلحاده)! اللهم سلِّم! اللهم سلِّم!

(٢) قال عبدالحق التركماني عفا الله عنه: بيَّض له شيخنا أبو عبدالرحمٰن ـ ما زال موصولاً برحمة الله وفضله! ـ، ولم أجد له ترجمة بعد البحث والتقصي، لكنه مذكور في جملة=

عن متّى.. وأخبرني ثابتٌ أنَّه ساكَنَ الحسنَ في منزلٍ واحدٍ أعوامًا».

قال أبو عبدالرَّحمٰن: بهذا نتيقَّن أن ابن حزم ألَّف «التَّقريب» قبل شهر صفر سنة ٤٣٩هـ.. وقد يكون ألَّفه قبل ذلك بمدَّة على فرض أنَّ هذه النُّسخة الخطية المؤرَّخة في ٤٣٩هـ ليست أول أصلٍ ألَّفه أبو محمد.. وقد ألَّفه بيقين بعد ٤١٦/٣/٢٥هـ؛ فقد ذكر في «التَّقريب» أنه خلال تأليف كتابه وهو معتقل في يد الملقب بالمستكفي محمد بن عبدالرَّحمٰن بن عبدالله بن النَّاصر في مطبق، وأقسم رحمه الله على أنه ما ألَّف كتابه هذا وكثيرًا مما ألَّف إلا وهو مُغَرَّبٌ مبعَدٌ عن الوطن والأهل والولد.. إلخ.. والمستكفي هذا بويع بالخلافة مرتين الأخيرة منهما يوم السبت ٤١٤/١١/١٣هـ، وخلع يوم الثلاثاء ٤١٦/٣/٢٥هـ ومات مسمومًا بعد خلعه بسبعة عشر يومًا، وقال عنه أبو محمد: «إنَّه أبعدُ الخلفاء عن كلِّ خيرٍ، وأجمعُهم لكلِّ سوء».. وعدَّه من الخلفاء الَّذينَ ليس بيدهم من الخلافة إلا الرَّسم.. وقال الحميديُّ: له أخبارٌ يقبُحُ ذِكْرُها[1].

وقال أستاذنا الدكتور إحسان عباس عن تأريخ تأليف الإمام ابن حزم للتقريب: «في كتاب التَّقريب إشاراتٌ إلى كتاب الفصل.. من ذلك قوله في أحد المواطن: «وقد أثبتَ غيرُنا جوهرًا ليس جسمًا.. والكلام في هذا واقع فيما بعد الطبيعة، وفي علم التَّوحيد، وقد أثبتناه في كتاب: الفصل في الملل والنِّحل»[2] وقوله في موطن آخر: «والنَّفسُ ليست ناميةً، وإنَّما النَّامي جسمها المركب فقط.. وللبراهين على هذا مكان آخر قد ذكرناه في كتاب الفصل»[3] .. هل يعني هذا أنَّ ابن حزم ألَّف كتاب التَّقريب بعد

= نقلة كتب الفلاسفة والمنطق إلى العربية. راجع: «الملل والنحل» للشهرستاني ٩٣/٣، و«كشف الظنون» لحاجي خليفة ٦٨٣/١، و«أبجد العلوم» لصديق حسن خان ٢٥٥/٢. وأفاد إحسان عباس أن أبا حيَّان ذكره في «المقابسات» ١٠٩، وذكر أن له دكاناً بباب الطاق ببغداد، إلاّ أنه أنحى عليه في «الإمتاع» ٣٤/١، واتَّهمه بأنه مستفرغ البال في الدوانيق «لم يعبق بفواتح الحكمة ولم يتفرج بردع الفلسفة». قلت: وقلّل من شأنه جدًّا.

(١) انظر كتابي نوادر الإمام ابن حزم ١٧/١ ـ ٢٠.

(٢) «التقريب» (ص: ٣٤٩)، والإشارة إلى «الفصل» ٦٦/٥.

(٣) «التقريب» (ص: ٣٥٠)، والإشارة إلى الفصل ٨٤/٥.

كتاب الفصل؟.. لو وقف الأمر عند حد الإشارات السابقة لصح التَّقدير، ولكنا نجد في «الفصل» نفسه إشارات متعددة إلى «التَّقريب» نفسه، كما وضحنا آنفًا، وهذا قد يستدعي القول: إن بعض أجزاء «الفصل» كتب قبل «التَّقريب»، مثل: الفَصْل عن الجواهر والأعراض والجسم والنَّفس (الفصل: ٥/٦٦) والكلام في النَّفس (٥/٨٤) وأن هناك فصولاً من كتاب «الفصل» نفسه كتبت بعد «التَّقريب» مثل: باب مختصر جامع في ماهية البراهين (٤/١)؛ فما أورده في هذا الموضوع في «الفصل»؛ إنما هو اختصار لما أحكم إيراده في «التَّقريب»، وكالحديث عن الآلة المسماة بالزرَّافة لإثبات نفي الخلاء جملةً؛ فإنه يُعيد ذكرها في «الفصل» (٥/٧٠) بناءً على ما ذكره في التَّقريب.. وكل هذا يثبت أنَّ «الفصل» أُلِّف على فتراتٍ ربَّما كانت متباعدةً نسبيًّا، وأن تأليف «التَّقريب» وقع في تاريخ متوسِّطٍ بين بعض أجزاء «الفصل» وبعضها الآخر.. وهذا في النِّهاية لا يُحدِّد تاريخًا واضحًا لتأليف «التَّقريب»؛ لأنَّا لا نعرف على وجه اليقين متَى بدأ تأليفه لكتاب «الفصل»، ومتى انتهى منه؟.. كذلك حاولنا أن نستأنس ببعض الأحداث الَّتي وردت في كتاب «التَّقريب» من أجل تعيين تاريخه من مثل ذكر ابن حزم حكايةً عن مؤدِّبه أحمد بن محمد بن عبدالوارث[1] الَّذي كان قد توفي عند تأليف الكتاب؛ لأنَّ ابن حزم يترحَّم عليه، ولكن المصادر لم تذكر تاريخ وفاته[2].. غير أنَّ هناك إشاراتٍ أخرى قد تُمكِّننا من الخروج بنتيجة إيجابية في هذه القضية، ومن ذلك:

١ ـ قول ابن حزم في كتاب «التَّقريب» (ص: ٦١٠): «وما ألفنا كتابنا هذا، وكثيرًا مما ألَّفناه إلا ونحن مغرَّبون، مبعدون عن الموطن والأهل والولد، مخافون مع ذلك في أنفسنا ظلمًا وعدوانًا».. وهذه قولة هامةٌ، وإن كانت تعميمية، وقد تصح الإفادة منها إذا قُرنت بما يلي:

٢ ـ يتحدث ابن حزم في كتاب «التَّقريب» (ص: ٦٠٩) عن حادث

---

(١) «التقريب» (ص: ٥٩٦).

(٢) ترجم له ابن الأبار في التَّكملة، والحميدي في الجذوة /٩٩ [إحسان].

اعتقاله على يد المستكفي؛ لأنَّ ابن حزم كان يوالي المستظهر. وقد تَمَّ هذا في سنة ٤١٤هـ، أو آخر ٤١٣؛ في أكثر تقدير.

٣ ـ يذكر ابن حزم في الكتاب نفسه أنَّ صديقَه ابنَ شُهيدٍ ألَّف كتابًا في علم البلاغة أثناء كتابته هو لكتاب «التَّقريب»[1]، وقد توفي ابن شُهيدٍ سنة (٤٢٦)، وتعطل عن التَّأليف قبل ذلك بعامٍ أو أكثرَ، وهذا يعني أن كتاب «التَّقريب» قد كُتب قبل ذلك التَّاريخ.

٤ ـ يضاف إلى ما تقدَّم قولُ صاعد الأندلسي عند حديثه عن والد ابن حزم: «وكان ابنه الفقيه أبو محمد وزيرًا لعبدالرَّحمٰن المستظهر، (ثمَّ لهشام المقتدر بالله بن محمد بن عبدالملك بن عبدالرحمٰن الناصر لدين الله)[2]، ثم نبذَ هذه الطريقة، وأقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن؛ فعُنِيَ بعلم المنطق،.. وأوغل بعد هذا في الاستكثار من علوم الشريعة»[3]؛ فهذا القول يؤكد أن حياة ابن حزم العلمية لم تبدأ إلا بعد مقتل المستظهر، وبعد

---

(١) (ص:٦١٩): «وبلغنا حين تأليفنا أن صديقنا أحمد بن عبدالملك بن شهيد ألف في ذلك كتابًا»؛ وهذا الفصل من أواخر فصول التَّقريب، ونستبعد أن يكون ابن حزم قد بدأ كتابة هذا الفصل قبل سائر كتابه. [إحسان].

(٢) قال التركماني: سقط هذا النصُّ من طبعة (الأب شيخو) لكتاب صاعد، واستُدرك في آخره (ص: ١١٦)، وعنها نقل الدكتور إحسان عباس، وهو موجود في (ص: ١٨٢) من طبعة دار الطليعة، بيروت: ١٩٨٥، بتحقيق: حياة بوعلوان، عن أربع نسخٍ خطية، لكن يظهر أنه قد انطلى عليه التحريف الذي وقع عند (شيخو)، فهشام ـ هذا ـ يلقَّب بالمعتدِّ بالله. وعلى الصواب نقل كلامَ صاعدٍ ياقوت في «معجم الأدباء» ٥٤٧/٣. وكان هشام المعتدُّ بويع للخلافة في سنة (٤١٨)، ودخل قرطبة في (٤٢٠)، ولم يلبث إلا يسيرًا حتى قامت عليه فرقة من الجند؛ فخُلع، وأُهين فالتجأ إلى ابن هودٍ في سرقسطة إلى أن مات سنة (٤٢٧). وبخلعه انقطعت الدولة الأموية. انظر: «الجذوة» ٥٩/١، و«البيان المغرب» ١٤٥/٣ ـ ١٤٨.

(٣) طبقات الأمم: ٧٦ [إحسان]. قال عبدالحق التركماني: أورد الدكتور النصَّ باختصارٍ، وما بين قوسين فمن استدراكي، وهو في (ص: ١٨٢ ـ ١٨٣) من طبعة حياة بوعلوان لكتاب صاعد.

قال أبو عبدالرَّحمٰن: هو متبحر في الشريعة على مذهب أهل الظاهر حين تأليفه للكتاب؛ بعد أن كان مالكيًّا ثم شافعيًّا.

اعتزاله العمل السياسي، وأن المنطق كان من أوائل ما درس، وأنه بعده أوغل في علوم الشريعة مستكثرًا منها؛ فهل تصدى للتأليف فيه بعد أن أحكم درسه له؟.. يبدو أن الفترة[1] بين دراسته للمنطق وتأليفه فيه لم تكن فترة طويلة.

٥ ـ ومما يحفز إلى هذا القول أن لدينا شهادة قاطعة تحدد تاريخ دراسته للمنطق وهو قول ابن حزم نفسه: «قرأت حدود المنطق على أبي عبدالله محمد بن الحسن المذحجي الطبيب رحمه الله المعروف بابن الكتاني»[2] .. وابن الكتاني فيما استظهرته في موطنٍ آخر[3] لم تتعد وفاته سنة (٤٢٢)؛ فإذا صحَّ ذلك كانت دراسة ابن حزم للمنطق بين (٤١٤ ـ ٤٢٢)؛ فإذا كان قد ألف التَّقريب قبل وفاة صديقه ابن شهيد فمعنى ذلك أنه كتبه قبل سنة (٤٢٥)؛ فتاريخ التَّأليف على ذلك قريب من تاريخ الدراسة.

٦ ـ ونؤيد كلَّ ما تقدم بشهادة تلقي أضواء توضيحية على القضية الَّتي أعالجها هنا، وهي قول ابن حزم نفسه في المنطق: «ثم قرأته على ثابت بن محمد الجرجاني العدوي المكنى بأبي الفتوح؛ فلما انتهيت إلى أول أقودمطيقا (أقودقطيقا) على الجرجاني (..) حضر معنا عنده محمد بن الحسن اعترافًا للجرجاني وتقديمًا له، وشهد قراءتي على الجرجاني»[4]. وأبو الفتوح الجرجاني دخل الأندلس سنة ٤٠٦هـ وافدًا من المشرق[5] وتورط في شؤون السياسة بعد اتصاله بباديس بن حبوس صاحب غرناطة؛ فقتل سنة (٤٣١)[6]، وقد ذكره ابن حزم في «الفصل»؛ فلا بدَّ من أن تكون الصلة بينهما قد حدثت في حدود الفترة الَّتي قدَّرناها لدراسة المنطق.

---

(١) قال أبو عبدالرَّحمٰن: الصواب «مدة»، لأن الفترة حال سكون لا تعني زمنًا.
(٢) نسخة إزمير (م) الورقة ٧٤ [إحسان].
(٣) انظر مقدمة كتاب التَّشبيهات لابن الكتاني.
(٤) من الورقة /٧٤، وكتاب أرسطو المشار إليه هو الرَّابع في التَّرتيب [إحسان].
(٥) الجذوة /١٧٣ والصلة / ١٢٥ [إحسان].
(٦) الإحاطة ١ / ٤٥٨ [إحسان].

٧ ـ وهناك نسخة معتمدة للتقريب هي نسخة أبي عبدالله الرُّصافي[١]، وقد قُرئت على ابن حزم وخطُّ ابن حزم عليها يشهد بأنها قرئت عليه، وقد فرغ من نسخها في صفر سنة تسع وثلاثين وأربع مئة (٤٣٩ هـ المذكور)[٢] وهذا يقطع بأن المؤلف قد وضع الصورة الأولى لكتابه قبل هذا التَّاريخ»[٣].

قال أبو عبدالرَّحمٰن: ولقد ذكر أبو محمد رحمه الله أنه كان معتقلاً في يد المستكفي[٤]، ومن المحتمل الرَّاجح أن سجنه في حكمه للمرة الأولى فيما بين ٤١٤/١١/١٣ هـ و٤١٦/٣/٢٥هـ؛ فالكتاب ألفه أبو محمد بعد عام ٤١٤ بيقين.. ونص أيضًا على أنه ألف كتابه هذا وهو مبعد عن الوطن والأهل والولد فخاف في نفسه ظلمًا وعدوانًا[٥]، وهذا بلا ريب بعد سقوط الدولة الأموية بالأندلس وابتداء حكم ملوك الطوائف، وتشريده في مدد ما بين (٤٢٢) إلى (٤٣٩ هـ) تقريبًا.. وعادة أبي محمد رحمه الله أنه يراوح في التَّأليف بين بعض كتبه، وربما راجع الكتاب بعد الفراغ منه بمدة فأضاف أو أملى إحالات إلى مؤلفات له نجزت بعده.. وهذه النُّسخة (الَّتي أسلفت نص ناسخها) عليها تملُّكٌ لمحمد بن المنقار شمس الدِّين مع تملكات أخرى، وهذه النُّسخة بعنوان (المدخل إلى كتب المنطق الأولى)، والنَّاسخ محمد بن عبدالملك بن عبدالعظيم الحنفي.

والطبعة الأولى كانت عن نسخة الأحمدية بجامع الزيتونة بتونس وحدها.. طُبعت ببيروت، وأثبت الدكتور إحسان عباس اسم الكتاب بعنوان: «التَّقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية»، وهذه

---

(١) ترجم الحميدي في الجذوة / ٦٣ لمن اسمه محمد بن عبدالملك بن ضيفون الرُّصافي وكنيته أبو عبد الله، وهو من معاصري ابن حزم، وعنه روى أبو عمر ابن عبدالبر؛ فلعله هو المعني هنا [إحسان]..
قال أبو عبدالرَّحمٰن: بل المراد الحميدي نفسه.

(٢) م/ الورقة: ٧٤ [إحسان].

(٣) مقدمة الدكتور إحسان عباس (رسائل ابن حزم ٤/ ٣١ ـ ٣٤).

(٤) «التَّقريب» (ص: ٦٠٩).

(٥) المصدر السابق (ص: ٦١٠).

تسمية الحميدي في الجذوة، وعنوانه في المخطوطة: «التَّقريب لحد المنطق»..

[الذهبيُّ وتمنطقُ ابن حزم].

قال أبو عبدالرَّحمٰن: والحافظُ الذهبي [ـ ٤٧٨ هـ] رحمه الله تعالى يرى أن علم أبي محمد ابن حزم بالمنطق من معايبه.. قال: «وقد أخذ المنطق ـ أبعدَه الله من علم! ـ عن محمد بن الحسن المذحجي[(١)]، وأمعن فيه؛ فزَلْزَلَه في أشياء»[(٢)]..

وقال في سردِه لمؤلفات أبي محمد: «وكتاب التَّقريب لحدِّ المنطق، والمدخل إليه بألفاظ أهل العلم لا بألفاظ أهل الفلسفة، ومثَّله بالأمثلة الفقهية.. أخذ المنطق من محمد بن الحسن المذحجي، وأمعن فيه؛ فبقي فيه قسط من نحلة الحكماء»[(٣)] .. وقال في موضع ثالث: «وله كتاب (التَّقريب لحدِّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية).. وكان شيخُه في المنطق محمد بن الحسن المذحجي القرطبي المعروف بابن الكتاني، وكان شاعرًا طبيبًا بعد الأربع مئة»[(٤)].

وقال: «كان قد مهر أولاً في الأدب والأخبار والشعر، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة؛ فأثَّرت فيه تأثيرًا ليتَه سَلِمَ من ذلك.. ولقد وقفتُ له على تأليفٍ يحضُّ فيه على الاعتناء بالمنطق، ويقدِّمه على العلوم؛ فتألَّمتُ له؛ فإنه رأسٌ في علوم الإسلام، متبحِّرٌ في النَّقل، عديم النَّظير، على يُبْسٍ فيه، وفرط ظاهرية في الفروع لا الأصول»[(٥)].

---

(١) هكذا سماه في كتبه كسير أعلام النُّبلاء ٢٠١/١٨، وتاريخ الإسلام ـ المجلد المذكور آنفًا ـ ص ٤٠٦، وقال: «ابن الكتاني» [بالتَّاء المثناة الفوقية]، وتذكرة الحفاظ.. قال أبو عبدالرَّحمٰن: وهو الصواب وورد في مصادر كثيرة الحسين تصغير حسن.. وتقدَّمت ترجمته (ص: ٦٠).

(٢) سير أعلام النُّبلاء ٢٠١/١٨.

(٣) تذكرة الحفاظ ١١٤٧/٣.

(٤) تاريخ الإسلام (جزء ما بين ٤٤١هـ و٤٦٠ هـ) ص ٤٠٦.

(٥) سير أعلام النُّبلاء ١٨٦/١٨.

وقال ناقلًا قولاً لصاعد معلقًا عليه: «قال صاعد: (وعُني بعلم المنطق، وبرع فيه، ثم أعرض عنه).. قلت: ما أعرض عنه حتى زرع في باطنه أمورًا، وانحرافًا عن السنة»(١).

قال أبو عبدالرَّحمٰن: يُبسه هو فرطُ ظاهريته في بعض المسائل.. وهذا اليبس في الحقيقة تفريطٌ في الظَّاهر؛ لأنه وقف عند حرفية نصٍّ وألغى براهين أخرى، وذلك في مسائلَ قليلةٍ إلا أنها شنيعة؛ فظاهريته جارية في الأصول أيضًا، وإن كان تفريطه في الظاهر بعكس الجمود عند الحرفية فإنه حصل منه تفريطٌ آخر بعكس ذلك، وهو الانحلالُ من الظاهر اتِّباعًا لهوس الفلسفة والمنطق، وذلك قليلٌ جدًا، ولكنَّه في شناعة القرمَطَة؛ كنَفْيِهِ للصفات من أسماء الله، وجعلها مترادفةً في التَّسمية لله سبحانه لا تمايُز بين معانيها؛ بل السَّميع بمعنى الله وبمعنى البصير؛ فهذا إلغاءٌ لظواهر الشَّرع بخيالات العقل.

وأما المنطق فقد عُني به بلا ريبٍ دراسةً وتأليفًا، وأما تركُه له فليس سوى تركه للتأليف فيه اكتفاءً بما أَلَّفَه مما يَرى أنه القدر الكافي لخدمة براهينه، ولكنه رحمه الله لم يتخلَّ عن إيمانه به طيلة حياته، ولا يُعلم منه تراجعٌ عنه، أو تهوين من شأنه.

وأبو محمد مهرَ أولاً في الأدب والأخبار والشَّرع، إلا أن تأليفه في المنطق والفلسفة لم يَسبق عنايتَه بالشريعة، بل تبحَّر فيها، وكان إمامًا من أئمة الظاهر ـ بعد مالكيته، ثم شافعيته ـ قبل أن يطلب المنطقَ والفلسفة ويؤلف فيهما؛ فمن ناحية التَّأليف يدلُّ الكتاب على أنه من علماء الظاهرية، ويدل على ذلك تأريخ تأليفه.. وأما تعلمه له فيدل على ذلك ما سبق من الكلام عن سند النُّسخة الخطية من «التَّقريب»..

[نقدُ ابن العربي في تطاوله على ابن حزم].

وأما دعوى القاضي ابن العربي أنَّ الإمام ابن حزم ألف المنطق لما رأى

---

(١) سير أعلام النُّبلاء ١٨/١٨٨.

كتابًا للكندي(١) فلا يُعرفُ سندٌ لهذه الدعوى غيره، وينفيه الحديث الَّذي سيأتي إن شاء الله عن «التَّقريب».. وأما كلماته عن الإمام ابن حزم فليست من جنس الكلام العنيف الَّذي يكون بين أهل العلم ولا سيما الأقران ـ وليس ابن العربي قرينًا لابن حزم ـ، وليست هي من مثل التَّعنُّتات الَّتي عابَها الحافظُ ابنُ عبدالبر رحمه الله على بعض الأئمة كعدم توثيق ابن معين للشافعي(٢)،

(١) طبع الأستاذ الدكتور إحسان عباس رسالة بعنوان: «الرَّد على الكندي» في الجزء الرَّابع من رسائل ابن حزم الأندلسي، ويا ليته رحمه الله لم ينشرها؛ لأنها ليست لابن حزم الأندلسي بيقينٍ، وإنَّما جاءت بعد كتاب التَّقريب بنسخة الأحمدية؛ فكانت النُّسخةُ مجموعًا يضمُّ مؤلفًا لابن حزم وآخر لغيره، توهَّم النَّاسخ أنه كتاب ابن حزم في الرَّد على الكندي.. على أن أستاذنا الفاضل ـ رحمه الله ـ شكَّك في نسبة الكتاب إلى ابن حزم، وذكر علاقة ابن حزم بالكندي؛ مِمَّا ينفي دعوى ابن العربي.. انظر: رسائل ابن حزم ٤/٥٣ ـ ٥٨.

قال أبو عبدالرَّحمٰن: ليس في الكتاب رائحةٌ من أسلوب أبي محمد، وهو قوله: «قال أبو محمد» وفي رده يقول: قال محمد.. ويقول: قال الموحد.. وليس هذا من عادة ابن حزم.. ورجح الأستاذُ إحسان أنَّها من تأليف الكتاني شيخ ابن حزم؛ وهو الأحرى إنْ شاء الله.

(٢) قال رحمه الله في جامع بيان العلم وفضله ٢/١٠٨٠ ـ ١٠٨٢ ـ بتحقيق أبي الأشبال الزهيري / دار ابن الجوزي بالمملكة العربية السعودية / طبعتهم الأولى عام ١٤١٤ هـ: «وقد ذكر يحيى بن سلام قال: سمعت عبدالله بن غانم في مجلس إبراهيم بن الأغلب يحدِّث: عن الليث بن سعد أنه قال: «أحصيتُ على مالك بن أنس سبعين مسألة كلها مخالفة لسنة رسول الله ﷺ مِمَّا قال فيها برأيه.. قال: ولقد كتبتُ إليه أَعِظُهُ في ذلك».

قال أبو عمر: ليس أحدٌ من علماء الأمة يثبت حديثًا عن رسول ﷺ ثم يردُّه دون ادِّعاء نسخ ذلك بأثرٍ مِثْلِه، أو بإجماعٍ، أو بعملٍ يجبُ ـ على أصْلِه ـ الانقيادُ إليه، أو طعنٍ في سنده.. ولو فعل ذلك أحدٌ سقطت عدالتُهُ عن أن يُتَّخَذَ إمامًا، ولزمه اسمُ الفسق، ولقد عافاهم الله عزَّ وجلَّ من ذلك.

ونقموا أيضًا على أبي حنيفة الإرجاءَ، ومن أهل العلم من يُنسب إلى الإرجاء كثيرٌ، لم يُعن أحد بنقلِ قبيحِ ما قيل فيه كما عُنوا بذلك في أبي حنيفة لإمامته، وكان أيضًا مع هذا يُحسد وينسبُ إليه ما ليس فيه، ويُختلق عليه ما لا يليق به، وقد أثنَى عليه جماعةٌ من العلماء وفضَّلوه، ولعلَّنا إن وجدنا نشطة نجمع من فضائله، وفضائل مالكٍ والشافعي والثوري والأوزاعي رحمهم الله؛ كتابًا أمَّلنا جمعه قديمًا في أخبار أئمة الأمصار، إن شاء الله تعالى. =

....

= وحدَّثنا عبدالرَّحمٰن بن يحيى: ثنا أحمد بن سعيد: ثنا أبو سعيد ابن الأعرابي: ثنا عباس بن محمد الدوري قال: سمعت يحيى بن معين يقول: «أصحابنا يُفرِطُون في أبي حنيفة وأصحابه.. فقيل له: أكان أبو حنيفة يكذب؟.. فقال: كان أنبل من ذلك».. حدثنا عبدالرَّحمٰن بن عبدالله بن خالد: ثنا يوسف بن يعقوب النُّجيرمي بالبصرة: ثنا العباس بن الفضل، قال: سمعت سلمة بن شبيب يقول: سمعت أحمد بن حنبل يقول: «رأي الأوزاعيِّ ورأي مالكٍ ورأي سفيان كلُّه رأيٌ، وهو عندي سواءٌ، وإنَّما الحجةُ في الآثار».

وقال ص ١١١٣ ـ ١١١٩: «وقد كان ابنُ معين ـ عفا الله عنه ـ يطلق في أعراض الثقات الأئمة لسانَه بأشياء أُنكرت عليه منها قوله: «كان عبدالملك بن مروان أبخر الفم، وكان رجلَ سوء»، ومنها قوله: «كان أبو عثمان النَّهدي شرطيًّا»، ومنها قوله في الزهري: «إنه وَلِيَ الخراجَ لبعض بني أمية، وأنه فقد مرَّة مالاً؛ فاتهم به غلامًا له، فضربه فمات من ضربه»، وذكر كلامًا خشنًا في قتله على ذلك غلامه تركتُ ذكره؛ لأنه لا يليق بمثله.. ومنها قوله في الأوزاعي: «إنَّه من الجند»، وقال في موضع آخر من ذلك الكتاب: «[لا] يُكتب عن أحدٍ من الجند ولا كرامةَ»، وقال: «حديث الأوزاعي: عن الزهري، ويحيى بن أبي كثير ليس يثبت»، ومنها قوله في طاوس: «إنه كان شيعيًّا».. ذكر هذا كلَّه محمد بن الحسين الموصلي الحافظ في الأخبار الَّتي في آخر كتابه في «الضعفاء»: عن الغلابي: عن ابن معين.. وقد رواه مفترقًا جماعةٌ عن ابن معين، منهم: عباس الدوري وغيره.. ومما نُقم على ابن معين وعِيب به أيضًا قوله في الشافعي: «إنه ليس بثقة»، وقيل لأحمد بن حنبل: إن يحيى بن معين يتكلَّم في الشافعي.. فقال أحمد: «ومن أينَ يعرف يحيى الشافعيَّ، هو لا يعرف الشافعيَّ، ولا يعرف ما يقول الشافعيُّ ـ أو نحو هذا ـ ومن جهِل شيئًا عاداه».. قال أبو عمر رحمه الله: صدق أحمد بن حنبل رحمه الله أنَّ ابن معين كان لا يعرف ما يقول الشافعي رحمه الله، وقد حكي عن ابن معين أنه سئل عن مسألةٍ من التيمم فلم يعرفها.. حدثنا عبدالوارث بن سفيان: نا قاسم بن أصبغ: نا أحمد بن زهير قال: «سُئل يحيى بن معين ـ وأنا حاضرٌ ـ عن رجلٍ خيَّر امرأتَه فاختارتْ نفسَها؛ فقال: سل عن هذا أهل العلم».. ولقد أحسن أكثم بن صيفي رحمه الله في قوله: «ويل لعالم أمرٍ من جاهله، من جهل شيئًا عاداه، ومن أحب شيئًا استعبده».. وقد كان عبدالله الأمير بن عبدالرَّحمٰن بن محمد النَّاصر يقول: إن ابن وضاح كذب على ابن معين في حكايته عنه أنه سأل عن الشافعي فقال: ليس بثقة.. وزعم عبدُ الله أنه رأى أصل ابن وضاح الَّذي كتبه بالمشرق، وفيه: سألت يحيى بن معين عن الشافعي فقال: هو ثقة. قال: وقد كان ابنُ وضاح يقول: ليس بثقة؛ فكان عبدُ الله الأمير يحمل على ابن=

....

= وضاح في ذلك، وكان خالد بن سعد يقول: إنما سأله ابنُ وضاح عن إبراهيم بن محمد الشافعي، ولم يسأله عن محمد بن إدريس الفقيه الشافعي.. وهذا كلُّه عندي تخرُّصٌ وتكلُّم على الهوى، وقد صحَّ عن ابن معين من طرق أنه كان يتكلم في الشافعي على ما قدمت لك، حتى نهاه أحمد بن حنبل رحمه الله، ونبَّهه على موضعه من العلم، وقال له: لم ترَ عيناك قطُّ مثل قول الشافعي.. وقد تكلم ابنُ أبي ذئب في مالك بن أنس بكلام فيه جفاء وخشونة كرهتُ ذكره، وهو مشهور عنه.. قاله إنكارًا منه لقول مالك في حديث البيِّعَين بالخيار.. وكان إبراهيم بن أبي يحيى يدعو عليه.. وتكلم في مالك أيضًا فيما ذكره الساجي في «كتاب العلل»: عبدُ العزيز بن أبي سلمة، وعبدُ الرَّحمٰن بن زيد بن أسلم، وابنُ إسحاق، وابنُ أبي يحيى، وابنُ أبي الزناد، وعابوا عليه أشياء من مذهبه، وتكلم فيه غيرُهم؛ لتركه الرِّواية عن سعد بن إبراهيم، وروايتِهِ عن داود بن الحصين، وثور بن زيد، وتحامل عليه الشافعيُّ، وبعض أصحاب أبي حنيفة في شيءٍ من رأيه حسدًا لموضع إمامته، وعابَه قومٌ في إنكاره المسح على الخفين في الحضر والسفر، وفي كلامه في عليٍّ وعثمان، وفي فتياه إتيان النِّساء في الأعجاز، وفي قعوده عن مشاهدة الجماعة في مسجد رسول الله ﷺ، ونسبوه بذلك إلى ما لا يحسن ذِكْرُه، وقد برَّأ الله عزَّ وجلَّ مالكًا عمَّا قالوا، وكان ـ إن شاء الله ـ وجيهاً، وما مَثَلُ من تكلم في مالك والشافعي ونظائرهما من الأئمة إلا كما قال الشاعر الأعشى:

كناطحٍ صخرةً يومًا ليُوهنها ... فلم يَضِرْها وأوهَى قرنَهُ الوَعِلُ

أو كما قال الحسين بن حميد:

يا ناطحَ الجبل العالي ليَكْلُمَه ... أشفق على الرَّأس لا تشفق على الجبل

وكلام أبي الزناد في ربيعة هو من هذا الباب أيضًا، ولقد أحسن أبو العتاهية حيث يقول:

ومن ذا الَّذي ينجو من النَّاس سالمًا ... وللنَّاس قالٌ بالظُّنون وقيلُ

وهذا خيرٌ من قول القائل:

[قد قيل ما قيل إن صدقًا وإن كذبًا] ... فما اعتذارُكَ من شيء إذا قيلا

فقد رأينا الباطلَ والبغي والحسدَ أسرعِ النَّاسُ إليه قديمًا.. ألا ترى إلى قول الكوفي في سعد بن أبي وقاص: إنَّه لا يَعْدِلُ في الرَّعية، ولا يغزو في السرية، ولا يقسم بالسوية.. وسعد بدريٌّ وأحد العشرة المشهود لهم بالجنَّة، وأحد الستة الَّذينَ جعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشورى فيهم.. وقال: توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض.. وقد رُوي أن موسى عليه السَّلام قال: «يا ربِّ اقطع عنِّي ألسنةَ بني إسرائيل!» فأوحى الله تعالى إليه: «يا موسى: لم أقطعها عن نفسي فكيف أقطعها=

. . . .

= عنك؟». . قال أبو عمر: والله لقد تجاوز النَّاسُ الحدَّ في الغيبة والذم، فلم يقنعوا بذمِّ العامة دون الخاصة، ولا بذم الجهال دون العلماء.. وهذا كلُّه يحمل عليه الجهل والحسد.. قيل لابن المبارك: فلان يتكلَّم في أبي حنيفة.. فأنشد بيت ابن الرقيَّات:

حسدوك أن رأوك فضَّلك[م] الله بما فُضِّلت به النُّجباء

وقيل لأبي عاصم النَّبيل: فلان يتكلَّم في أبي حنيفة! فقال: هو كما قال نصيب:

. . . . سلمتُ وهل حيٌّ على النَّاس يسلَم

قال أبو الأسود الدؤلي:

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعْيَه فالنَّاس أعداءٌ له وخصومُ

فمن أراد أن يقبل قولَ العلماء الثقات الأئمة الأثبات بعضَهم في بعضٍ؛ فليقبل قولَ من ذكرنا من الصحابة رضوان الله عليهم بعضهم في بعض؛ فإنْ فعل ذلك ضلَّ ضلالاً بعيدًا، وخسر خسرانًا مبينًا.. وكذلك إن قَبِلَ في سعيد بن المسيب قولَ عكرمة، وفي الشعبي وأهل الحجاز وأهل مكة وأهل الكوفة وأهل الشام على الجملة، وفي مالك والشافعي وسائر من ذكرنا عن بعضهم في بعض؛ فإن لم يفعل ـ ولن يفعل إن هداه الله وألهمه رشده ـ فليقف عند شرطنا في أن لا يقبل فيمن صحَّت عدالتُه، وعُلمت بالعلم عنايتُه، وسلم من الكبائر، ولزم المروءةَ والتَّصاوُنَ، وكان خيره غالبًا وشرُّه أقل عمله؛ فهذا لا يقبل فيه قول قائلٍ لا برهان له به، وهذا هو الحقُّ الَّذي لا يصحُّ غيرُه إن شاء الله.. قال أبو العتاهية:

بكى شجوَه الإسلام من علمائه فما اكترثوا لما رأوا من بكائه
فأكثرهم مستقبح لصواب من يخالفه مستحسنٌ لخطائه
فأيهم المرجوُّ فينا لدينه وأيهم الموثوق فينا برايه

والَّذينَ أثنوا على سعيد بن المسيب وعلى سائر من ذكرنا من التَّابعين وأئمة المسلمين أكثرُ من أن يحصوا، وقد جمع النَّاس فضائلهم، وعُنوا بسيرهم وأخبارهم؛ فمن قرأ فضائلهم وفضائل مالك والشافعي وفضائل أبي حنيفة بعد فضائل الصحابة والتَّابعين رضي الله عنهم، وعُني بها، ووقف على كريم سيرهم، وسعى في الاقتداء بهم وسلوك سبيلهم في عملهم وفي سمتهم وهديهم: كان ذلك له عملاً زاكيًا.. نفعنا الله عزَّ وجلَّ بحبِّهم جميعهم.. قال الثوريُّ رحمه الله: عند ذكر الصالحين تنزَّل الرَّحمةُ.. ومن لم يحفظ من أخبارهم إلا ما ندر من بعضهم في بعض على الحسد والهفوات، والغضب والشهوات، دون أن يُعنى بفضائلهم، ويروي مناقبهم: حُرم التَّوفيق، ودخل في الغيبة، وحاد عن الطريق.. جعلنا الله وإياك ممن يستمع القول فيتبع أحسنه، وقد افتتحنا هذا الباب بقوله ﷺ: **«دبَّ إليكم داء الأمم قبلكم: الحسد والبغضاء»** [حديثٌ حسنٌ]، وفي ذلك كفاية، وقد أكثر النَّاس من القول في الحسد=

وليست من جنس عنف ابن حزم رحمه الله؛ لأنه يترضَّى عن الأئمة، ويغضب في نقده عندما ينقدح في ذهنه أن مسألة ذلك الإمام مخالفة للنصِّ؛ فيعنِّف على المسألة ولا يُجرِّحُ قائلَها بسفاهةٍ، وأكثر رده على مقلدي الأئمة، وعلى مقلدي أصحاب الرَّأي، وعلى عوام الفقهاء في الأندلس كما بينت ذلك بأحد أسفار كتابي «من مسائل الأخذ بالظاهر»، وكما في قول ابن العربي نفسه عن أهل الأندلس ـ وهم في جمهورهم مالكية ـ: «واتَّفق كونه بين قومٍ لا بصَرَ لهم إلا بالمسائل؛ فإذا طالبهم بالدليل كاعُوا.. إلخ»[1].

وأما كلام ابن العربي عن الإمام ابن حزم فهو كما مرَّ: سخيفٌ، ويشبه عقله، ويشابه قدره!!.. وما تركتُه من سفهٍ في القول أكثر؛ فمثل هذا الكلام السُّوقي لا يصدر عن علمٍ ولا ورعٍ؛ ولهذا تألَّم الحافظُ الذهبيُّ فقال: «إنَّه لم يُنصف شيخَ أبيه[2] في العلم، ولا تكلَّم فيه بالقسط، وبالغ في الاستخفاف به».. ثم حكم الذهبيُّ رحمه الله بأنَّ ابنَ العربي: «لا يَبلغُ رتبةَ أبي محمَّدٍ، ولا يكادُ»[3].

= نظمًا ونثرًا، وقد بينا ما يجب بيانه من ذلك، وأوضحته في كتاب «التَّمهيد» عند قوله ﷺ: «**لا تحاسدوا ولا تقاطعوا**...» وأفردنا للنظم والنَّثر بابًا في كتاب «بهجة المجالس»، ومن صحبه التَّوفيق أغناه من الحكمة يسيرها، ومن المواعظ قليلها إذا فهم واستعمل ما علم، وما توفيقي إلا بالله، وهو حسبي ونعم الوكيل.

حدثني عبدالله بن محمد بن يوسف: ثنا ابن رحمون، قال: سمعت محمد بن بكر بن داسة، يقول: سمعت أبا داود سليمان بن الأشعث السجستاني، يقول: «رحم الله مالكًا كان إمامًا.. رحم الله الشافعي كان إمامًا.. رحم الله أبا حنيفة كان إمامًا»..
حدثنا عبدالله بن محمد: نا محمد بن بكر: نا أبو داود: نا محمد بن حميد: نا حماد بن زيد: نا شهاب بن خراش: عن عمه العوام بن حوشب قال: «اذكروا محاسن أصحاب محمد ﷺ تأتلف القلوب عليهم، ولا تذكروا مساوئهم تحرِّشوا النَّاس عليهم».. حدثنا عبدالله: نا محمد: نا أبو داود: نا محمد بن خالد: نا الوليد قال: سمعت الأوزاعي يقول: «كان يستحبون أن يحدثوا بأحاديث فضائل أهل البيت؛ ليردوا أهل الشام عما كانوا يأخذون فيه».

(١) ذكر ذلك في «العواصم من القواصم»، وانظر كتابي: الإمام ابن حزم خلال ألف عام ١/١٢٠.

(٢) والد ابن العربي من تلاميذ ابن حزم، وقد أخلَص الثناءَ على شيخه.

(٣) سير أعلام النُّبلاء ١٨/١٩٠.

قال أبو عبدالرَّحمٰن: القاضي أبو بكر ابن العربي هاهنا ـ عفا الله عنه ـ لم يحتذِ طريقة عبدالله بن عمر رضي الله عنهما لما قال: إنَّ أبَا هذا كان وُدًّا لعمرَ[1] .. بل عقَّ والدَه من حيثُ لا يدري؛ لأنه كذَّب كلامَ الصدق الَّذي أثنى به والدُه على شيخه الإمام ابن حزم؛ فكان مكذِّبًا لوالده؛ ولهذا تعجَّب ناسخُ أو متملِّكُ «التَّاريخ الكبير» للذهبي لما أورد مدحَ ابن العربي والد أبي بكر لابن حزم؛ فقال: «هذا هو أبو صاحب العواصم والقواصم؛ فانظر ما قالَه ثَمَّ في شيخ أبيه»[2]، وأشار إلى تناقض ابن العربي في الكلام عن الظاهرية؛ فقال: «انظر هذا التَّناقض: قدَّم أنَّهم يقولون: لا حكمَ إلا لله.. ثم زعم أنه يحكمُ ويُشَرِّع»[3]، وقال: «من أراد أن يعرف مرتبة ابن العربي في إطلاق لسانه في العلماء الكبار كأبي حنيفة والشافعي [رحمهم الله] فلينظر كتاب «القبس» في حديث: «**لعن الله يهود حرمت عليهم شحوم**.. الحديث»، وفي غيره؛ يجد ما قاله في الظاهرية دون ما قاله فيهما»[4].

---

(١) أخرجَه مسلمٌ في «صحيحه» (٢٥٥٢) عن عبدالله بن دينار: عن عبدالله بن عمر: أنَّ رجلًا من الأعراب لقيَه بطريق مكة، فسلَّم عليه عبدُ الله، وحمَلَه على حمارٍ كان يركبُه، وأعطاه عمامةً كانت على رأسه! فقال ابن دينارٍ: فقلنا له: أصلحكَ الله! إنَّهم الأعرابُ، وإنَّهم يرضون باليسير! فقال عبدُ الله: إنَّ أبَا هذا كان وُدًّا لعمرَ، وإنِّي سمعتُ رسول الله ﷺ، يقول: «**إنَّ أبرَّ البِرِّ صلةُ الوَلَدِ أهلَ وُدِّ أبيه**».

(٢) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير الأعلام (حوادث ٤٤١ ـ ٤٦٠) ص ٤١١ [حاشية].

(٣) المصدر السابق ص ٤٠٧.

(٤) المصدر السابق ص ٤٠٧... ولم يذكر ابن العربي هذا الحديث في القبس، وإنما ذكر حديث: «**قاتل الله اليهود..**» قال في «القبس» بتحقيق الدكتور محمد عبدالله ولد كريم / دار الغرب الإسلامي / طبعتهم الأولى عام ١٩٩٢ م ـ ٣/ ١١١٧ ـ ١١١٨: «قال رسول الله ﷺ: «**قاتل الله اليهود نهوا عن أكل الشحوم**».. الحديث.. ليس في الأمم طائفةٌ أعظم تعلقًا بالظاهر من اليهود ومنه هلكوا؛ فإنَّهم لما رأوا في التَّوراة: (جاء الله ونزل) أخذوا بظاهر هذه الألفاظ؛ فاعتقدوه جسمًا، ونُهوا عن الصيد للحوت؛ فكان يأتيهم يوم سبتهم ويوم لا يسبتون لا يأتيهم؛ فسكَّروا الجداول يوم السبت؛ فلما أراد الحوت الخروج فلم يجد منفذًا فجَّروه في يوم الأحد؛ فأخذوه؛ فمُسخوا قردةً وخنازير.. ونهوا عن أكل الشحوم؛ فقالوا نبيعها ونأكلِ ثمنها؛ لأن أكل الثمن ليس بأكل المثمَّن، وهذه الطريقة أراد أن يسلكها داود في الدِّين؛ فقال: ما قال الله تعالى لا يزاد عليه. فهمَّ بالبنيان وهَدْمِ الكلِّ؛ ولأجل هذا كان مذهب مالك رضي الله عنه=

. . . .

= أشرف المذاهب؛ لتتبعه المعاني، وإعراضه عن الظاهر إذا وجدها.. ألا ترى إلى قوله فيمن حلف ألا يأكل الطعام وألا يلبس هذا الثوب: أنه لا ينتفع بهما في حالٍ إذا كان المقصودُ معنَى المنِّ أو يعم.. وقال أبو حنيفة والشافعيُّ: يبيعه ويأكلُ ثمنَه. وهذه فتوَى يهوديَّةٌ».

قال أبو عبدالرَّحمٰن: اعتقاد اليهود أن الله جسمًا ليس أخذًا بالظاهر لأنه ليس في النَّص هذا المعنى.. وإنما المحذور إطلاق لفظ الجسم بلا توقيف، ثم يُبحث عن معناه - كما قرَّر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله -؛ فما كان محذورًا شرعًا يُرَدُّ، وما كان واجبًا شرعًا لزم الأخذ به.. وأكل ثمن الشحوم أكل لها بظاهر العقل؛ فهم هاهنا خالفوا الظاهر ولم يأخذوا به.. وعيبه للإمام داود (بأن لا يزيد على النَّص ما ليس فيه) من أعظم المحاسن، فسبحان من قضى بعكس هذا القاضي المالكي للحقائق!!..

وقوله عن مالكٍ: «بتتبعه المعاني وإعراضه عن الظاهر» كلام متناقضٌ؛ لأنه لا ثبوت للمعاني إلا بظاهر الشرع والعقل يقينًا أو رجحانًا.. ومن أباح أكل ثمن الطعام وقد حلف على عدم أكله؛ فقد خالف ظاهر الفكر، ومن حلف أن لا يلبس هذا الثوب فباعه وأكل ثمنه؛ فبالظاهر الصحيح أخذ؛ لأن اللبس غير الأكل في لغة العرب، وليس في الشرع حكم ينفي دلالة اللغة، ولهذا فمذهب أبي حنيفة والشافعي في الثوب خاصة هو عين الصواب.. ولا معنى لقوله: «المن»؛ فلعل ذلك تحريف، والمراد ما يدل على الإطلاق وقتًا ومكانًا.. وأما الصفة فغير مطلقة، بل محددة بالأكل واللبس، وقد نقل الباجي كلام الإمام مالك في «المنتقى» ٢٤٣/٣ بنصٍّ لا لبس فيه.. ودعواه أن الإمامين أبي حنيفة والشافعي أفتيا فتوى يهودية: استهانةٌ بالأئمة، وتشنيعٌ بالباطل يستحقُّ صاحبه التَّعزير.. وقال الدكتور ولد كريم في تقديمه للقبس ٧٢/١: «وتتمثل هذه المآخذ في طعنه على الأئمة، وقد يصل أحيانًا إلى القذع الشديد.. يقول في مقدمة المسالك: إنما حملني على جمع هذا المختصر بما فيه؛ إن شاء الله كفاية وتنوعٌ؛ أمورٌ ثلاثة؛ وذلك أني ناظرت جماعة من أهلِ الظاهر الحزمية الجهلة بالعلم والعلماء، وقلة الفهم، على «موطَّإ» مالك بن أنس فكلٌّ عابَه وهزَأ به. [المسالك ل ٣ ب].

ويقول [في القبس ٤٩٢]: ويحكى عن قوم أن الصوم في السفر لا يجوز، وأن من صام لا يجزئه، وهم أقل خلقًا، وقولهم أعظم فرقًا في الدِّين وفتقًا، ولولا ما شدَّك من قلوب النَّاس في بلادنا بهذه المقالة الرَّكيكة ما لفتنا نحوها ليتًا.. ويقصد هنا بالقوم الظاهرية» «هذا عن الظاهرية، وهم الأعداء الألد له، ولكن غيرهم لم يسلم فيقول مثلاً في أبي حنيفة والشافعي:

قال مالك: من حلف لا يأكل الطعام ولا يلبس الثوب: أنه لا ينتفع بهما في حال..

وقال أبو حنيفة والشافعي: يبيعه ويأكل منه، وهذه فتوى يهودية. [القبس ١١١٨]..

[نماذجُ من سوء عبارات ابن العربيِّ في الأئمة]

قال أبو عبدالرَّحمٰن: القاضي أبو بكر ابن العربي رحمه الله من فقهاء المالكية المتقنين لمذهب إمامهم، النَّاصرين له في كل حالٍ، وليس هو في منصب الإمامة والاجتهاد المطلق، وهو لا يكاد يشفيك في مسألةٍ، بل يكثر من الاعتذار عن الإطالة أو يُحيل إلى أحد كتبه.. وإذا أطال النَّفس فالبضاعة لغيره، كأخذه أدلة السُّلمي والغزَّالي وغيرهما من غير عزوٍ كما في الجزء المطبوع من رحلته بعنوان: «قانون التَّأويل»[1]، وقد أكثر في هذا الكتاب في المقدمة وخلاله من التَّمدُّح بالعلم.. وأما سوء عباراته عن الأئمة العلماء الأعلام فلا تكاد تحصى، وأذكر ذلك من قوله عفا الله عنه عن الإمام الشافعي رحمه الله، وهو إمام في اللغة بلا ريب، وهو أمكن من الإمام مالك رحمه الله في ذلك، وقد أُحصي على الإمام مالك بعض اللحن كما في كتاب الشنقيطي عن معاركه في المدينة المنورة.. قال ابن العربي: «وظنَّ الشافعيُّ ـ وهو عند أصحابه معد بن عدنان في الفصاحة، بَلْه أبي حنيفة وسواه ـ أن الغسل صبُّ الماء على المغسول من غير عَرْك، وقد بينا ذلك

= ويقول ـ وهو يستعرض أقوال الأئمة في مسائل القذف ـ: وأما أبو حنيفة فهو أعجميٌّ، ولا يستنكر عليه الجهل بهذه المسألة. [القبس /١٠١٩].

وقال في باب الغسل: وقعت للبخاري في جامعه كلمة منكرة؛ فإنه ذكر اختلاف الأحاديث، ثم قال: والغسل أحوطُ، وإنَّما بيَّنا ذلك لاختلافهم.. وهذا خطأٌ فاحش؛ فكيف ينتقل الغسل من الوجوب إلى الاحتياط [القبس].. هذا جزء بسيط من كلامه رحمه الله ذكرناه كمثال».

قال أبو عبدالرَّحمٰن: هذه سفاهة مع الأئمة، ومن لا يرى الوجوب ومذهبه الاحتياط، والخروج عن عهدة الخلاف فهو طارد أصلَه، غيرُ فاعلٍ منكرًا.

(١) طبع بتحقيق العلامة محمد السليماني، وصدر عن دار الغرب الإسلامي عام ١٩٩٠ م / الطبعة الثانية.. وعندي أن الكتاب ليس هو بقانون التَّأويل، وإنما القانون تفسيره، وتوجد بعض الأجزاء مخطوطة.. وما نشره الشيخ السليماني «ترتيب الرِّحلة للترغيب في الملة»، وأرجح ما لدي الآن أنه من رحلته، وعبر المقدمة بكلمة رسالة المستبصر ص٦٥؛ فظنوا أن هذا اسمه وهكذا أثبت في فهارس المخطوطات، وأرجو عون الله ومدده على إنهاء دراسة هذا الكتاب؛ لإلحاقه بأسفار كتابي «قراءة في مكتبتي».

في مسائل الخلاف، وفي سورة النِّساء، وحققنا أن الغسل مر اليد مع إمرار الماء أو ما في معنى اليد»[1].

قال أبو عبدالرَّحمٰن: الشافعي إمام في اللغة عند كافة العلماء، وليس عند أصحابه فقط، ولا يعدل به في اللغة واحد من الأئمة الثلاثة رضي الله عنهم.

وقال عن الإمام الجصاص: «قال أبو بكر الرَّازي ـ إمامُ الحنفية ـ في كتاب «أحكام القرآن» له: ليس نكاح الأمة ضرورةً؛ لأن الضرورة ما يُخاف منه تلف النَّفس أو تلف عضو، وليس في مسألتنا شيء من ذلك.

قلنا: هذا كلام جاهلٍ بمنهاجِ الشرع، أو متهكِّم لا يبالي بما يرد القول.. نحن لم نقل: إنه حُكْمٌ نِيطَ بالضرورة.. إنما قلنا: إنه حكم عُلِّق بالرُّخصة المقرونة بالحاجة، ولكلٍّ واحدٍ منهما حكمٌ يختصُّ به وحالة يعتبر فيها، ومن لم يفرق بين الضرورة والحاجة الَّتي تكون معها الرُّخصة فلا يُعنى بالكلام معه؛ فإنه معاندٌ أو جاهل، وتقديرُ ذلك إتعابٌ للنفس عند من لا ينتفع به»[2].

قال أبو عبدالرَّحمٰن: هذه سفاهةٌ ووقاحة؛ إذ يصف عالمًا جليلاً بالجهل والتَّهكم بالشرع!!.

وقال عن الإمام الطبري: «فيقال له نقصَك قسم ثالثٌ عدلتَ عنه، أو تعمَّدت تركه تلبيسًا: وهو أنْ يجب للأَمَة ـ وهي الزوجُ ـ على العبد الَّذي تزوجها، كما تجب عليه النَّفقةُ لها»[3].

قال أبو عبدالرَّحمٰن: هذه شبيهةٌ بما قبلها في القبح؛ إذ يصف إمامًا

---

(١) أحكام القرآن ٥٦٢/٢ بتحقيق علي محمد البجاوي/ دار المعرفة ببيروت.

(٢) المصدر السابق ٣٩٤/١.

قال التركماني: قوله: (وتقدير ذلك) كذا ورد في طبعة البجاوي، وكذلك هو في طبعة دار الفكر في بيروت، بتحقيق: محمد عبدالقادر عطا: ٥٠٤/١. وما أُراه إلا تحريفًا، وصوابُهُ: (وتقرير ذلك) ـ بالرَّاء ـ .

(٣) المصدر السابق ٣٩٩/١.

من أئمة المسلمين بالتَّلبيس بالدِّين؛ حمية للمذهب نسأل الله السَّلامة.

وهاهنا كلمة سامجة جدًا قالها في حقِّ الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.. قال: «ومن آكد المسائل أنَّ العلماء اختلفوا فيما إذا قَبَّلَ في الاعتكاف هل يبطل اعتكافه أم لا؟ قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فحمل القوم هاهنا اللفظ على عمومه، وقال آخرون: وهو على الخصوص في اللفظ. قاله الشافعي، وعجبًا له على اللمس بقصد وبغير قصد، ويقول: المباشرة هاهنا من الجماع؛ فيقال له: أبا عبدالله! شيخُك أبو عبدالله أعلم منك بالعربية والقرآن والحديث والأحكام، وهذه المناقضة ليس لك عنها مرامٌ، وقد ناولناهم فيها، وليس له كلام يقع عليها»(١).

قال أبو عبدالرَّحمن: أحصَوا على الإمام مالك رحمه الله بعض اللحن، والشافعي إمام في العربية.. وعلم مالك رحمه الله في «المدوَّنة» المنقولة برواية تلاميذه، وأما الموطَّأ فروايته.. والشافعي رحمه الله بحر في العلم، ذو تأليفاتٍ موسوعية محبَّرَة، منها الأجزاء الكثيرة الَّتي حملها عنه الزعفرانيُّ، ومنها الرِّسالة، ومحتويات «الأُمِّ»؛ رحم الله الأئمةَ جميعًا.

قال الإمام أبو محمد ابن حزم رحمه الله تعالى: «ثُمَّ الشافعيُّ؛ فإنه أول من انتقد الأقوال المختلطة، وميَّز الفتاوى المختلفة، وميَّز السنة من غيابة الرَّأي، وعلَّم استخراج البرهان من غيضة الاستحسان، ونهى عن التَّعصب للمعلمين وعن الحمية للبلدان، ودعا إلى اتِّباع صحيح الحديث عن رسول الله ﷺ حيث كان؛ فالمؤمنون إخوة، وأكرمهم عند الله أتقاهم، وإنما فضل المرء بنفسه، وأشار إلى كيف يأتي القرآن مع السنن، والخاصُّ مع العام من الآي والسنن؛ فصار له بذلك فضل عظيم وسَبْقٌ رفيع، واستبان بهذه المناهج الَّتي نهج دقَّة ذهنه، وقوة خاطره، وحِدَّة فهمه وتقرَّب»(٢).

---

(١) عارضة الأحوذي ٤/٥.

(٢) الرِّسالة الباهرة ص٤٧ ـ ٤٨.

وقال عن الإمام أبي العباس ابن سُريجٍ ـ وهو لا يساوي قطرةً من بحره[1] ـ: «كنت رأيت للقاضي أبي الوليدِ الباهلي رحمه الله أن بعض الشافعية يقول: إنه يُرجع في استهلال الهلال إلى حساب المنجمين، وأنكرت ذلك عليه؛ لأن فخر الإسلام أبا بكر الشاشي، وأبا منصور محمد بن محمد الصباغ حدثاني بمدينة الإسلام عند الشيخ الإمام أبي نصر ابن الصباغ بباب الرَّحمٰن منها، وعم أبي منصور منها، قال: ولا يؤخذ في استهلال الهلال بقول المنجمين خلافًا لبعض الشافعيين، وكذلك أخبرني أبو الحسن ابن الطيوري، عن القاضي أبي الطيب الطبري، عن أبي حامد الإسفراييني إمام الشافعية في وقته بمثله؛ فكنت أسطو على القاضي أبو الوليد بوهمه حتَّى وجدت في زمام المياومة أن أبا بكر ابن طرخان بن لتكين حدثني عن البلخي، وأنَّ القاضي أبا الحسن القرافي أخبرني عن المالِيني جميعًا عن أبي عبيدة قُرِئ عليه قال: قوله ﷺ: **«فاقدروا له»** أي: منازل القمر. قال أبو العباس ابن سُريجٍ: وليس مذهب الشافعي، ومحي رسومه هذا الخطاب لمن خصَّه الله بهذا العلم، وقوله: «فأكملوا العدة» خطاب العامة. قال القاضي أبو بكر ابن العربي رضي الله عنه: وهذه هفوةٌ لا مرد، وعثرة لا لعا منها، وكبوة لا استقبال منها، ونبوة لا قرب معها، وذلة لا استقرار بعدها، أوه يا ابن سريج! أينَ مسألتك السُريجية؟ وأين صوارمك الشريحية؟ تسلك هذا المضيق في غير الطريق، وتخرج إلى الجهل عن العلم والتَّحقيق، ما لمحمَّدٍ والنُّجوم، ومَا لَكَ أنتَ والتَّرامي هاهنا والهجوم! ولو رويتَ من بحر الآثار لانجلَى عنك الغبار، ولما خفي عليك في الرُّكوب الفرسُ من الحمار! وكأنك لم تقرأ قوله: **«أمَّا نحن أُمَّة أُميَّة لا نحسب، ولا نكتب، الشهر هكذا! وهكذا! وهكذا!»** وأشار بيديه الكريمتين ثلاث إشاراتٍ، وخنس بإبهامه في الثالثة؛ فإذا كان يتبرَّأ من الحساب الأقل

---

(١) قال الذهبيُّ في «سير أعلام النبلاء» ٢٠١/١٤: الإمام، شيخ الإسلام، فقيه العراقَيْن: أبو العباس أحمد بن عمر بن سُريج البغدادي، القاضي الشافعي، صاحب التصانيف. وانظر: «الطبقات الكبرى» لابن السبكي ٢١/٣ ـ ٣٩، وكانت وفاتُه سنة (٣٠٦ هـ) رحمه الله تعالى. [التركماني].

بالعقد المصطلح عليه مبينًا باليدين تنبيهًا على التَّبري عن أكثر منه؛ فما ظنك بمن يدَّعي عليه بعد ذلك أنه يُحيل على حساب النَّيرين، وينزلهما على درجات في أفلاك غائبًا، ويقرنهما باجتماع واستقبال، حتى يعلم بذلك استهلال الهلال؟! هيهات إنَّ هذا لمن أجهل الجهَّال لا أَحاديثَ النَّبي ﷺ حفظ، ولا بقطعه فهم، وإلا لما تؤول إليه هذه الحالة من الفساد لو كانت ممكنة يقطن ثم جاء بالدردبيس؛ فقال: إنَّهما خطابان لأمتين إحداهما العددية، والثانية عامة النَّاس؛ فكأنَّ وجوب رمضان جعله مختلف الحال يجب على قوم بحساب الشمس والقمر، وعلى آخرين بحساب الجمل. إنَّ هذا لبعيد عن النُّبلاء فكيف عن العلماء، والله أعلم»[1].

قال أبو عبدالرَّحمٰن: ليس الغرضُ هاهنا تحقيق هذه المسألة، وأنَّ ابن سُريجٍ أصاب أو أخطأ.. وإنَّما الغرض ضرب المثال لتهويش ابن العربي، واستخفافه بالأئمة العلماء.

ووصفَ الإمام ابن حزم بالسُّخف في أكثر من موضع.

قال أبو عبدالرَّحمٰن: كان ابن العربي يعيب الإمام ابن حزم بأنه يضع ويرفع، ويحكم لنفسه ويشرع.. إلخ، وهذه دعوى كاذبة لم يُبق منها ابنُ العربي شيئًا في تناوله للعلماء.

[ابنُ العربيِّ يخطبُ بحديثٍ موضوعٍ!].

ومن عجيب غفلته عما تقوم به الحجة من حديث رسول الله ﷺ؛ فلقد قال أحمد بن يحيى الضَّبيُّ (ت: ٥٥٩ هـ) رحمه الله: «أخبرني العلامة أبو الحسن نجبة بن يحيى بن نجبة بحضرة مراكش حُرِسَتْ.. قال لي: لم يكن أحدٌ أفصح ولا أخطب من الحافظ أبي بكر ابن العربي، وكان أبو الحسن شُريح بن محمد بن شريح الخطيب بجامع إِشْبِيلِيَة؛ فأصابه عذرٌ منعه من الخطبة يوم الجمعة، وكان الحافظ أبو بكر هو القاضي بإِشبيلية؛ فلما لم

(١) عارضة الأحوذي بشرح صحيح التِّرمذي / دار الباز / طبع دار الكتب العلمية ببيروت ٢٠٦/٣ ـ ٢٠٨.

يخرج الخطيبُ لم يكن لأحدٍ أن يتسوَّر على الخطبة غير القاضي أبي بكر؛ فصعد المنبر وهو الخطيب المصقِعُ؛ فلمَّا سكت المؤذن قام ليخطبَ؛ فلم يجد حرفًا من الخطبة، وارتجَّ عليه، فقال: أيها النَّاس قولوا: لا إله إلا الله.. فقالوها؛ فقال: روينا عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إذا قال العبدُ: لا إله إلا الله، اهتزَّ عمودٌ من نورٍ، أوَّلُه تحت العرش، وآخرُه تحت الأرض السابعة؛ فيقول له الجليل جلَّ جلاله: اُسكُن.. فيقولُ: أيْ ربِّ: وكيف أسكنُ وأنت لم تغفر لقائلها؟.. فيقول الجليلُ جلَّ جلاله: أُشهدكم يا ملائكتي، وحملةَ عرشي؛ أنِّي قد غفرتُ لقائلها».. فقال الرَّسولُ ﷺ: «أكثروا من هزِّ العمود».. ثم قال: إنَّ أفضلَ ما وَعظَ به واعظٌ، ونطق به حافظٌ كتاب الله الحكيم.. يقول الله العظيم: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾﴾ [النَّحل: ٩٨]، ثم تلا آية الكرسي إلى ﴿عَلِيمٌ﴾، ثم قال: روينا عن عكرمة، وابن عباس رضي الله عنهما: أنهما قالا: العروة الوثقى لا إله إلا الله.. ثم تلا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النَّحل: ٩٠].. إلى آخر الآية، ثم قال: اذكروا الله يذكركم.. وأقيمت الصَّلاة؛ فقال الحافظ أبو بكر إسماعيل ابن الزَّنجاني لما قضيتِ الصَّلاةُ: يا أهل هذا المجلس أعيدوا صلاتكم.. فقال أبو بكر ابن الجد: يا أهل إشبيلية صلاتكم عامة وجمعتكم؟....[1] وحديث رسول الله ﷺ، وأيُّ كلامٍ له بال أعظم من هذين؛ فانصرف النَّاس عن جمعة»[2].

قال أبو عبدالرَّحمٰن: هذا حديثٌ موضوعٌ، بيَّن حاله أبو الحسن علي بن محمد بن عراق الكناني [٩٠٧ـ٩٦٣هـ]؛ فقال: «حديث: «إنَّ لله عمودًا من نور أسفله تحت الأرض السابعة ورأسه تحت العرش؛ فإذا قال العبد: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، اهتز له العمود؛ فيقول الله: اسكن.. فيقول: يا رب كيف أسكن وأنت لم تغفر لقائلها؟.. فيقول الله: اسكن، وإني قد غفرت لقائلها».. قال النَّبي ﷺ: «فأكثروا من

(١) مكان النَّقط بياض في الأصل المطبوع.

(٢) بغية الملتمس ص ٩٨.

هز ذلك العمود».. قط[1] من حديث ابن عباس، وفيه عمر بن صبح.. أبو عمر بن حيوية في «جزئه» من حديث أبي هريرة، وفيه عبدالله بن إبراهيم الغفاري.. وروى نحوه يحيى بن أبي أنيسة: عن هشام عن الحسن: عن أنس.. ويحيى متروك، وكَذَّبه أخوه زيد بن أبي أنيسة.. قال السيوطي: وأخرجه الخطيب في «تاريخه»: من طريق نهشل: عن ابن عباس موقوفًا.. وأخرجه زاهر الشحامي في الإلهيات من تلك النُّسخة المكذوبة على علي بن موسى الرِّضى عن آبائه.. قال: وأخرج الديلمي من حديث أنس: «إذا قال العبد المسلم: (لا إله إلا الله) خرقت السموات حتى تقف بين يدي الله؛ فيقول: اسكني.. فتقول: كيف أسكن ولم تغفر لقائلها؟.. فيقول: ما أجريك على لسانه إلا وقد غفرت له».. وأخرج الختلي في «الديباج» من حديث ابن عباس بنحوه.. قلت: كأنَّ السيوطي ذكر هذين الخبرين للاستشهاد بهما، وفي سنديهما من لم أعرفه، والله تعالى أعلم»[2].

فهذا القاضي رحمه الله لم يميِّز بين الحديث الموضوع المكذوب وبين ما تقوم به الحجةُ، ومع هذا يتطاول على العلماء بما فيهم أبو حنيفة والشافعي.. والعادةُ أنَّ القضاة أقل علمًا ممن تفرَّغَ للتحقيق، وكذلك من كان علمُه قاصرًا على نصر مذهب إمامه، وتحصيل أقوال أهل المذهب: فإنَّ كل ذلك يشغله عن تتبع الأدلة، وتحقيق مذاهب العلماء، ويعميه التَّمذهُب عن التَّبصُّر.

[المنهج المعرفيُّ عند ابن حزم وجانب الخلل فيه]

قال أبو عبدالرَّحمٰن: أُورِدَ على «التَّقريب» ما لا يَرِدُ، وأُورد عليه ما هو نقدٌ بحق، وابن العربيِّ لم يُبيِّن وجه النَّقد؛ لنعلم هل نقده وارد عن حسن فهم، أو أنه غير وارد.. كما أُنكر تعميمه في الدعوى، وسوقِيَّةُ عبارته كقوله عن الإمام ابن حزم: فجاء بما يشبه عقله!؟

(١) هذا رمز الدارقطني.

(٢) تنزيه الشريعة ص ٣١٩/٢. وذكره الألباني في «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» (٥١٢٥)، وقال: موضوع.

واشتغال أبي محمد بالمنطق والفلسفة أصبح ثَلبًا له في عصره وبعد عصره؛ لأنه رحمه الله لم يحرِّر نظرية المعرفة من نِيْرِ الفلسفة والمنطق الأرسطي؛ فجعلهما في بعض المواقف معيارًا، والحقُّ أن يكونا موضوعًا للمعايير بإطلاقٍ، وهي معايير العقل ببديهياته الفطرية والمكتسبة، ومعايير التَّجربة السلوكية (معيار الأخلاق للخير والشر)، ومعيار التَّجربة الوجدانية الجوَّانية (معيار الجميل، والبارد والقبيح).. والعقلُ بمعاييره هو الحكَمُ بلا ريبٍ في تقنين معايير الخير والجمال (الاستاطيقا)، وهو المعيار في تقديم المعطى الدِّيني خبرًا أو نهيًا أو أمرًا ـ بعد صحَّته دلالةً وثبوتًا ـ؛ لأن الإيمان بصدق الدِّين، وعصمته ووجوب طاعته: مُعْطًى عقليٌّ ضروريٌّ في البداية.

قال الإمام أبو محمد رحمه الله تعالى: «فكَتَبنا كتابنا المرسوم بكتاب التَّقريب، وتكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملةً، وأنواع البرهان الَّذي به يستبين الحق من الباطل في كلِّ مطلوب[1] وخلَّصناها مما يُظن أنه برهان وليس ببرهان، وبيَّنا كل ذلك بيانًا سهلاً لا إشكال فيه، ورجونا بذلك الأجر من الله عزَّ وجلَّ؛ فكان ذلك الكتاب أصلاً لمعرفة الحق من الباطل.. وكتبنا أيضًا كتابنا المرسوم بالفِصَل؛ فبيَّنا فيه صواب ما اختلف النَّاس فيه من الملل والنِّحل بالبراهين الَّتي أثبتنا جملها في كتاب التَّقريب[2]، ولم ندَعْ ـ بتوفيق الله عزَّ وجلَّ لنا ـ للشكِّ في شيء من ذلك مساغًا، والحمد لله كثيرًا.. ثم جمعنا كتابنا هذا[3] قصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله عزَّ وجلَّ منَّا فيما كلفناه من العبادات والحكم بين النَّاس بالبراهين الَّتي أحكمناها في

---

(١) قال أبو عبدالرَّحمٰن: سيأتي في أسفار كتابي: «هذه ظاهريتي» إن شاء الله أن المعتدَّ به نظرية المعرفة البشرية، ونظرية المعرفة الشرعية، وأن ما في المنطق من فائدة مردود إلى نظريتي المعرفة؛ لأن منطق أرسطو لمعالجة أقيسة فاسدة معينة، وليس تأصيلاً صحيحًا كافيًا لتحصيل المعرفة وتمييزها.

(٢) قال أبو عبدالرَّحمٰن: يريد أن التَّقريب عنده تأصيل للمعارف الشرعية والدنيوية، وأن الفصل تأصيل لمسائل العقيدة.. وأبو محمد رحمه الله غير مسدَّد في مسائل خطرة من العقيدة؛ بسبب إيمانه بالمنطق الأرسطي على الإطلاق، وتأثره بِشُبَهِ الفلاسفة كدعوى أن إثبات الصفات يعني تركيبًا.. كأن الذات معقولة بغير صفات!!.

(٣) يريد أن كتابه «الإحكام» تأصيل وتقعيد للمسائل العملية المعروفة بالفقه أو الفروع.

الكتاب المذكور آنفًا[1]، وجعلنا هذا الكتاب بتأييد خالقنا عزَّ وجلَّ لنا مُوعبًا للحكم فيما اختلف فيه النَّاسُ من أصول الأحكام في الديانة مستوفًى[2] مستقصًى، محذوف الفضول مُحكَم الفصول.. راجين أن ينفعنا الله عزَّ وجلَّ به يومَ فقرنا إلى ما يُثقل به ميزاننا من الحسنات، وأن ينفع به تعالى من يشاء من خلقه؛ فيضرب لنا في ذلك بقسط، ويتفضل علينا منه بحظٍّ؛ فهو الَّذي لا يُخيِّب رجاءَ من قصده بأمله، وهو القادر على كل شيء لا إله إلا هو.. وهذا حين نبدأ في ذلك بحول الله تعالى وقوته؛ فنقول وبالله تعالى التَّوفيق: إنه لما صح أنَّ العالم مخلوق؛ وأن له خالقًا لم يزل عزَّ وجلَّ، وصحَّ أنه ابتعثَ رسولَه محمدًا ﷺ إلى جميع النَّاس؛ ليتخلص من أطاعه من أطباق النِّيران المحيطة بنا إلى الجنَّة المعدَّة لأوليائه عزَّ وجلَّ، وليكب من عصاه في النَّار الحامية.. وصحَّ أنه ألزمناه على لسان نبيِّه ﷺ من أوامر ونواهٍ وإباحاتٍ.. باستعمال[3] تلك الشرائع يُوصَل إلى الفوز، ويُنجَى من الهلاك.. وصحَّ أنَّه أودع تلك الشرائع في الكلام الَّذي أمر رسول الله ﷺ بتبليغه إلينا وسماه قرآنًا، وفي الكلام الَّذي أنطق به رسوله ﷺ وسماه وحيًا غير قرآن، وألزمناه في كل ذلك طاعة نبيه عليه السَّلام[4]: لزمنا تتبُّع تلك الشرائع في هذين الكلامين؛ لنتخلَّص بذلك من العذاب، ونحصل على السَّلامة والحظوة في دار الخلود.. ووجدناه تعالى قد ألزمنا ذلك بقوله في كتابه المنزل: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ

---

(١) يعني كتابه التَّقريب في حدود المنطق.

(٢) أحكام الديانة أشمل من الفقه، وتأصيل أبي محمد في العمل بموجب النَّص والأخذ بالظاهر تأصيل لأحكام الديانة عمومًا، ولكن إفراده عن الفصل، وحشد أمثلته من المسائل الفقهية جعله كتابًا في أصول الفقه.

(٣) الأفصح: وباستعمال ـ بإثبات (واو) الاستئناف.

(٤) قال أبو عبدالرَّحمٰن: هذا ربط لنظرية المعرفة الشرعية بنظرية المعرفة البشرية؛ فبنظرية المعرفة البشرية الَّتي مصدرها العقل ومبادؤه ومكتسباته علمنا صدقَ الشرع وعصمته؛ فلزمنا تحصيل المعرفة الشرعية بتأصيلٍ، وذلك هو نظرية المعرفة الشرعية.. والأفصح «وهو الَّذي»؛ حتى لا يُشعر الكلام بموصوفَين، والمراد صفتان لموصوف واحدٍ.

يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾﴾ [التَّوبة: ١٢٢]؛ فوجب علينا أن ننفر لِمَا استنفرنا له خالقُنا عزَّ وجلَّ؛ فوجدناه قد قال في القرآن الَّذي قد ثبت أنه من قِبَلِه عزَّ وجلَّ، والَّذي[(١)] أودَعه عهوده إلينا اللازمة لنا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ﴾ [النِّساء: ٥٩].

قال أبو محمد: فنظرنا في هذه الآية؛ فوجدناها جامعةً لكلِّ ما تكلَّم النَّاس فيه أولهم عن آخرهم مِمَّا أجمعوا عليه واختلفوا فيه من الأحكام والعبادات الَّتي شرعها الله عزَّ وجلَّ لهم[(٢)] ولا يشذُّ عنها شيءٌ من ذلك؛ فكان كتابُنا هذا كلُّه في بيان العمل بهذه الآية وكيفيَّته، وبيان الطَّاعتَيْن المأمور بهما لله تعالى ولرسوله عليه السَّلام وطاعة أولي الأمر، ومن هم أولو الأمر[(٣)]، وبيان التَّنازع الواقع منَّا، وبيان ما يقع فيه التَّنازع بيننا، وبيان رد ما تتنازع فيه إلى الله تعالى ورسوله عليه السَّلام.. وهذا هو جماع الديانة كلها.. ووجدناه قد قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٣]، فأيقنا أن الدِّين قد كمل وتناهى، وكل ما كمل فليس لأحدٍ أن يزيد فيه ولا أن ينقص منه ولا أن يبدِّله؛ فصح بهذه الآية يقينًا أن الدِّين كلَّه لا يؤخذ إلا عن الله عزَّ وجلَّ، ثم على لسان رسوله ﷺ؛ فهو الَّذي يبلغ إلينا أمر ربنا عزَّ وجلَّ ونهيه وإباحته لا مبلِّغ إلينا شيئًا عن الله تعالى أحدٍ غيره[(٤)].. وهو عليه السَّلام لا يقول شيئًا من عند نفسه لكن عن ربه تعالى

(١) قال أبو عبدالرَّحمٰن: واو العطف هاهنا لا توهم بموصوفين، وإنما هي صريحة في وصفين لموصوف واحد هو القرآن المذكور آنفًا.

(٢) قال أبو عبدالرَّحمٰن: ليست الآية الكريمة جامعة لبيان الحكم في كل ما اختلف النَّاس فيه، وإنما حكمها ـ وهو الرَّدُّ المذكور ـ شاملٌ لكلِّ ما اختلف فيه النَّاس.

(٣) قال أبو عبدالرَّحمٰن: كان كتاب «الإحكام» لبيان العمل بهذه الآية؛ لأنه يحيل إلى كل مصدر أحال إليه الوحيان، ويطبق على المسائل الجزئية القواعد المستنبطة من الوحيَيْن، وصيغ العموم والإطلاق وجوامع الكلم.

(٤) قال أبو عبدالرَّحمٰن: كمال الدِّين أمر لا ريب فيه، وإنما الَّذي لم يكمل إصابة مراد الله؛ فليست الإصابة كلها عند إمام بعينه، أو طائفة بعينها؛ بل لكل مجتهد نزيه مؤهَّل حظٌّ من الإصابة إلى يوم القيامة؛ لأن الوقائع تتجدد، وتتجدد أيضًا وسائل فهم=

ثم على ألسنة أولي الأمر مِنَّا؛ فهم الَّذينَ يبلغون إلينا جيلاً بعد جيل ما أتى به رسول الله ﷺ عن الله تعالى[(١)]، وليس لهم أن يقولوا من عند أنفسهم شيئًا أصلاً؛ لكن عن النَّبي عليه السَّلام.. هذه صفة الدِّين الحق الَّذي كل ما عداه فباطلٌ وليس من الدِّين؛ إذ ما لم يكن من عند الله تعالى فليس من دين الله أصلاً، وما لم يبيِّنه رسولُ الله ﷺ فليس من الدِّين أصلاً، وما لم يبلِّغه إلينا أولو الأمر منَّا عن رسول الله ﷺ فليس من الدِّين أصلاً؛ فبيَّنَّا ـ بحول الله تعالى وقوته ـ غلط من غلط في هذا الباب: بأنْ ترك ما هو من الدِّين مخطئًا غير عامدٍ للمعصية أو عامدًا لها، أو أدخل فيه ما ليس منه كذلك؛ فلا يخرجُ ـ البتَّةَ ـ الخطأُ في أحكام الديانة عن هذين الوجهين: إما تركٌ، وإما زيادةٌ[(٢)].. وما توفيقنا إلا بالله عزَّ وجلَّ[(٣)]».

قال أبو عبدالرَّحمٰن: هذا منهج جيد في ربط نظرية المعرفة الشرعية بنظرية المعرفة البشرية، وربط مسائل الفقه ومسائل الفقه بأصولهما من التَّقعيد؛ ففي الفقه لا مجال للعقل إلا تمييز النُّصوص، وتحرير دلالتها بعد

= النُّصوص بحقائق العلم الحديث، ويتجدَّد الفهم لما لم يُظهر الله غَيْبَه للسلف، كالعلم بأن أي شيء يتناوله الذُّباب يتحوَّل فورًا إلى مادةٍ أخرى؛ فيكون هذا الكشف العلميُّ أصحَّ تفسير لقوله تعالى: ﴿وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ﴾ [الحج: ٧٣]، وكوجود وسائل النَّقل الحديثة تفسيرًا لقوله تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النَّحل: ٨] في سياق وسائل المواصلات والزينة.

(١) قال أبو عبدالرَّحمٰن: هاهنا قصر أبو محمد أولي الأمر على المحدثين، ومنهم من جعلهم العلماء بما فيهم المحدِّثون، ومنهم من جعلهم الأمراء.. والصواب أن المراد بولاة الأمر الحكام المسلمين وعمالهم المسلمين؛ لأن الله أوجب طاعتهم بالمعروف، فإن حصل خلاف كان الرَّد إلى الوحيين فقط، ثم لا يجوز الخروج على ولي الأمر إلا بكفر بواح، ولا تجب طاعته في معصية، وللمسلم مندوحة من دين ربه من الاستمساك بطاعة الوحيين وتحمل الأذى مع عدم الخروج، أو أن يَكْلَف من الأمر ما يستطيع ويأخذ بحكم المكْرَه.

(٢) قال أبو عبدالرَّحمٰن: وإمَّا استبدالٌ في مسألةٍ دون مسألةٍ، وإما نقصٌ.

(٣) قال أبو عبدالرَّحمٰن: هذا النَّصُّ من مقدِّمة الإمام أبي محمد ابن حزم لكتابه «الإحكام في أصول الأحكام» ٣/١ ـ ١٠ بتحقيق الشيخ أحمد شاكر رحمهما الله، وتقديم الأستاذ الدكتور إحسان عباس/ دار الآفاق الحديثة ببيروت / الطبعة الثانية عام ١٤٠٣هـ.

تصحيح ثبوتها، ثم تلقِّها بالطاعة والتَّسليم؛ لأن البرهان قد قام وتمَّ الاستسلام له؛ للإيمان بعصمة الشرع، وأنه من عند الله.. وفي العقيدة فدور العقل إقامة البرهان على أن الله حق له الكمال المطلق، وأن الدِّين من عنده، وأنه معصوم، وأنه واجب الطاعة.. إلا أن الخلل في هذا المنهج اعتماد أبي محمد على منطق أرسطو على أنه عاصم للذهن بإطلاق، وما هو إلا عصمة للذهن من مقدمات سوفسطائية معينة كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

قال أبو عبدالرَّحمٰن: خير من درس كتاب التَّقريب الأستاذ العلامة الدكتور إحسان عباس، وقد بيَّن رحمه الله أنه أضاف إلى كتاب أرسطو الثمانية كتاب إيساغوجي وجعله مدخلاً، ثم ساق كتب أرسطو؛ فأما كتاب المقولات فسماه الأسماء المفردة، وأما كتاب العبارة فسماه الأخبار، وأما الكتب الأربعة (القياس، والبرهان، والجدل، والسفسطة) فقد أدرجها في كتاب البرهان.. إلا أنه لم يميز كتاب البرهان لأرسطو تمييزًا كافيًا، وفرَّق السفسطة في مواضع مختلفة.

قال أبو عبدالرَّحمٰن: وأهمل كتاب الخطابة، وكتاب الشعر.. واستأنف الكلام من عنده في آخر الكتاب عن البلاغة والشعر؛ وبإضافتهما إلى رسالَتي ابن حزم: «مراتب العلوم»، و«رسالة التَّوقيف على شارع النَّجاة» يتألَّف موضوعٌ محدد عن علاج ابن حزم لأحكام العلوم ومراتبها.. وكتابُ ابن حزم اختصارٌ لكتب أرسطو، واختيارٌ مستأنَفٌ من عنده من جانبٍ آخر.

[تقييم عمل المحقِّق، وتعقُّبه في بعض المسائل]

قال أبو عبدالرَّحمٰن: تحقيق الأستاذ عبدالحق التركمانيِّ لهذا الكتاب هو الطبعة الثالثة فيما أعلم، والطبعتان السابقتان كانتا بتحقيق الأستاذ الدكتور إحسان عباس[1].. وأما الطبعة الثالثة بتحقيق الشيخ عبدالحق فقد تحدَّث

(١) قال التركمانيُ: نقل شيخُنا العلامة أبو عبدالرحمٰن حفظه الله كلام الدكتور إحسان عبَّاس في وصف طبعتَيه من الكتاب، وقد رأيتُ أن أحذفه من هذا الموضع، لأنِّي نقلته عند كلامي على طبعات الكتاب.

عنها في مقدمته الَّتي بين يديك، وقد أثبتَ في الحواشي تعليقات نفيسة هي عينُ الصَّواب فيما أرَى؛ سوى مواضع قليلة هي:

١ ـ حكمه لخلاف أبي محمد ابن حزم رحمه الله للظاهر في المنع من إفناء الكلاب كلِّها.. وليس هذا بصحيح؛ فهذا ظاهرُ الحديث الَّذي أورده: «**لولا أنَّ الكلابَ أُمَةٌ من الأُمم لأَمرتُ بقتلها**»، فهذا معلَّلٌ نصًّا، وتعليل النَّصِّ نصٌّ؛ فنحنُ على ظاهر ما استقرَّ عليه الحكم بعد النَّسخ من المنع من إفناء أُمةٍ من الأمم؛ لعموم أُمَّة.. أما فناء أُمَّةٍ مثل الدِّيناصور (كما يقولون): فإن كان بقضاء كوني بحتٍ فهذا خارج موضوعنا؛ لأن الكلام عن حكم الشرع.. وإن كان قضاء كونيًا جعله الله على أيدي البشر فهو ارتكابٌ لمحرَّمٍ، وموضوعنا عن حكم الشَّرع، وليس عما يفعله الخلق خلاف للشرع.

وإنما الخلل عند أبي محمد في جعله الحديثَ خبرًا؛ لأنه جاء على صيغة الخبر؛ فجعله ضمانة بأن لا تفنَى أمةٌ.. وهذا خطأٌ، بل الحديثُ نهيٌ بصيغة الخبر؛ لأن خلاف الأمر النَّهي، وقد أُلغي الأمر بالتَّعليل نصًّا؛ فلم يبقَ إلا النَّهي.

وهناك خللٌ آخر عند الإمام أبي محمد وهو حكمه على سبيل اليقين بأنَّه لا يحدث حيوان لم يحدث بعد؛ وهذا قول على الله بغير علم، بل خلاف النَّص القطعي: بأنه يخلق ما لا نعلم، ويزيد في الخلق ما يشاء، وأنه فعَّال لما يريد.

٢ ـ تعليق المحقق الفاضل عن تمييز معاني الكلام بمعرفة اللغة كلام صحيح بالجملة يحتاج إلى إضافة، وهو أن معرفة الفروق والعلاقات من عمل العقل بنظره في المنقول من اللغة؛ فالفكر أمر ضروريٌّ هاهنا (العقل اللغوي)، والصناعة المنطقية ليست هي الكفيلة بذلك، بل المرجع لنظرية المعرفة كما يأتي بيانه إن شاء الله.

[مسألة الاسم والمسمَّى].

٣ - تعليق المحقِّق الفاضل عن الاسم والمسمى، وهذه مسألة فرغتُ منها، وجعلتها لأسفار كتابي «من أحكام الديانة» والمحقَّقُ عندي: أن الاسم غير المسمى من جهة ثنائية اللفظ ومدلوله؛ فزيدٌ حروف تنطق بها، وهي غير زيد هذا الرَّجل الَّذي نعرفه.. كما أنَّ معنى الاسم - لا الاسم نفسه - هو المسمَّى نفسه؛ فزيد الَّذي نعرفه من البشر هو معنى قولنا: «زيد».. والله سبحانه، ليس هو الأسماء الحسنى، وإنَّما الأسماء الحسنى له سبحانه، ومعاني الأسماء الحسنى هي هو على الكمال المطلق.. وما ذكره عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فهو خارج محل النِّزاع.. ولا محذورَ من الشَّرع في تفريقٍ لغوي كهذا.

قال الإمام أبو محمد ابن حزم رحمه الله تعالى: «وقد لاح بالحقيقة الَّتي بينا أن الأوصاف والأخبار كلَّها إنَّما تقع على المسمَّيات لا على الأسماء، وأن المسميات هي المعاني، والأسماء هي عبارات عنها؛ فثبت بهذا أن الاسم غير المسمَّى، ووضح غلط من ظنَّ غير ذلك من أصحابنا الَّذينَ يقولون بالكلام غير محققين له: أنَّ الاسم هو المسمَّى.

وقد احتج بعضهم في خطئه ذلك بقول الله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى:١].. وهذا منهم سقوط شديدٌ، وإنَّما بيان ذلك أن المسميات لما لم يُتَوَصَّل إلى الإخبار عنها أصلاً إلا بتوسُّطِ العبارات المتَّفق عليها عنها: جُعلت المسميات عين تلك العبارات، وإنما المراد المعبر بها عنها.. ولما لم يكن سبيل الثناء على الله عزَّ وجلَّ إلا بذكر الاسم المعبَّر به عنه: لم يُقْدَرْ على إيقاع الثناء والمدح والتَّسبيح له تعالى إلا بتوسط الاسم؛ فأمرنا تعالى بما نقدر عليه لا بما لا نقدر عليه أصلاً، والمراد بالتَّسبيح هو تعالى لا الصوت الفاني المنقطع المعدوم إثر وجود، الواقع تحت حدِّ الكمية في نوع القول كما قدَّمنا، فاعلم هذا»[١].

---

(١) «التَّقريب» ص:٤٢٨.

قال أبو عبدالرَّحمٰن: قضية الاسم والمسمَّى شغلت العلماء والمتكلمين في كتب العقائد والكلام، وألَّف فيها باستقلالٍ الإمامُ ابن جرير الطبريُّ، والبطليموسي، وغيرهما.. ومذهب أبي محمد في هذه القضية غيرُ سديد، وبيان ذلك أنَّ كلمةً كلفظ (زيد) لا تخلو من أحد أمرين:

أحدهما: أن تكون لفظًا لم يُصطلح به على شيءٍ؛ فحينئذ لا تعني شيئًا إلا أنها صوت ورسم لحروف معروفة.. وهذا خارجٌ عن محلِّ الخلاف؛ لأنها لم تكن اسمًا لشيء، والخلاف في الاسم والمسمى.

وثانيهما: أن تكون لفظًا سُمِّي به معنى من المعاني كشخص من بني آدم؛ فلا ننظر إلى هذا اللفظ إلا من جهة أنه رمزٌ لشيءٍ معيَّنٍ واسم له، وإذْ نَظَرُنا محصورٌ في هذه الجهة فالاسم هو المسمَّى؛ لأننا إذا تكلمنا بهذا اللفظ الَّذي اصطلحنا به، أو اصطلح به غيرنا أو مَن قبلنا على ذلك الشخص عينه لم نتصور إلا ذلك الشخص؛ فمن قال الاسم غير المسمى ـ لأن المسمى شخص ذو لحمٍ وعظم وعصب ودم ناطق.. إلخ ـ ولفظ (زيد) ليس غير صوت مؤلَّف من حروف: فقد أبعد النُّجعة؛ لأن المسمَّى هاهنا ليس ذلك الصوت، وإنما المسمى بهذا الصوت ذات معيَّنةٌ؛ فلا ننظر إلا من جهة التَّسمية.. والبرهانُ على ذلك أنك إذا قلتَ: (الاسم غير المسمى) أصبحَ قولُك قضية فاسدة؛ لأنك أثبتَّ اسمًا ومسمًّى ثم أثبتَّ الغيرية؛ فكان معنى ذلك أن ذلك الاسم ليس اسمًا لذلك المسمى؛ فإذا تناقضت القضية استحال تصور حكمها؛ إذ الحكم لا يكون إلا على هوية؛ فلا بد إذن من تحرير الهوية؛ فإذا أثبت أن هذا الاسم اسمٌ لهذا المسمى فهما واحدٌ بلا ريب، وإن أثبتَّ الغيرية فلا بدَّ أنك أثبت هوية القضية بأنها عن اسمٍ لغير ذلك المسمَّى؛ فيكون الاسم غير المسمى.. مثال ذلك من قالَ: من الممكن في قدرة الله أن يلتقي طرفَا الخطِّ المستقيم، أو يلتقي طرفَا المستقيمَيْن؛ فنقول حينئذٍ هوية القضية متناقضة؛ لأن من هوية المسمى مستقيمًا أن لا يلتقي طرفاه؛ فإن وجد خطٌّ يلتقي طرفاه فهو غير مستقيم..

وكذلك الصفة إذا أطلقها لمجرد الصفة فهو بمعنى الموصوف من المسمى فحسب؛ فإن تجوزت بها إلى التَّسمية فهي كالاسم بمعنى المسمى في الاصطلاح بحكم المجاز.. فإن قال قائل: «لو قال إنسان عن ولده زيد «غيرت زيدًا» كان في ذلك مجال للاستيضاح: هل غيرتَ ذات زيد أم غيرت اسم زيد؟!.. وهذا الاستيضاح معقول، وما دام معقولاً فالاسم غير المسمى؛ لأن الاستيضاح يعني تمييز غيرين!»: فالجواب: نعم هما غيران قبل التَّسمية وبعد تغيير التَّسمية، وليس هذا محل خلاف.. أما حال التَّسمية فهما واحد؛ لأن المسمى هو المعبر عنه بزيد، ولأن زيدًا هو نفس المعبر عنه.

ويرد الكلام مشعرًا بالغيرية إذا اشترك مسمَّون في اسم واحد؛ فإذا قلت: «لا يعجبني زيد» احتمل أنك تعني الاسم القابل إيقاعه على عدد من النَّاس واحتمل أنك تعني مسمى معينًا.. إلا أن هذه الغيرية ليست بين الاسم والمسمى المعيَّن، وإنما هي بين الاسم وبين المسمين.

واحتجاج من رد عليهم أبو محمد بقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾ احتجاج صحيح؛ لأننا ننزه الله ربنا بأسمائه وصفاته؛ لأن المسمَّى هو الاسم، وما اختاره أبو محمد في التَّأويل هو نفس مذهب من رد عليهم، والفارق أنهم جعلوا التَّسبيح للمسمى والاسم حقيقة فيهما لأنهما واحد... وأبو محمد جعل التَّسبيح للاسم مجازًا وللمسمى حقيقة؛ فهو أسعد بالظاهر.

وهناك مذاهب محتملة تقضي بأن التَّسبيح للاسم، وليس ذلك على أساس أن الاسم غير المسمى، بل على أساس أن يراد بالاسم مسميان آخران؛ فالغيرية ليست بين الاسم والمسمى حالة التَّسمية، بل بين المسمَّيين والاسم حال إرادة نقل التَّسمية إلى مسمى آخر؛ فمن تلك المذاهب أن المراد: نَزِّه اسمَ الله أن يسمَّى به صنمٌ، أو نَزِّه اسم الله أن تذكره إلا وأنت خاشع.

وثمة وجه ثالث هو أن حرف الجر محذوف، والتَّقدير: سبح ربك

باسمه[1]. . . فالوجه الأول والثالث يَرجَحَان لأنهما بمعنى المسمَّى، والوجه الثاني مرجوح.

وإذا كان منكروا أن الاسم هو المسمى هاربين من أن يكون اللفظ ذو الأصوات المخلوقة هو الخالقُ فهذا الهرب ذاته هو الغفلة؛ لأن الملحوظ ـ كما ذكرت آنفًا ـ ليس هو حقيقة اللفظ بالحروف ذات الأصوات المخلوقة، وإنما الملحوظ دلالة الحروف ذات الأصوات المخلوقة حال التَّسمية؛ فمن جهة التَّخاطب باللغات الَّتي أوجدها ربُّنا جعل الله مدلول اللفظ هو نفس اللفظ حال التَّسمية؛ فالكلمة (زيد) هي ذات شخص زيد من ناحية أن الذات تُعَرَّف باللفظ، واللفظ دال على الذات.. أما حقيقة اللفظ ذي الحروف والأصوات فغير حقيقة الذات، ولكن هذه الغيرية غير معتبرة في الخلاف، بل المراعى مدلول اللفظ توقيفًا أو مواضعة.

وهذا الهروب الَّذي سميتُه غفلةً هو الَّذي جعل أبا محمد يعتبر أسماء الله وصفاته ألفاظًا مترادفة، وهذا المذهب منتهَى التَّعطيل؛ وبهذا تعرف الفرقَ بين قولنا: (الاسم هو المسمى)، وقولنا: (المسمى غير لفظ الاسم).

قال أبو عبدالرَّحمٰن: والمرجَّح عندي أننا لا نسبِّح الله ـ أي: ننَزِّهُه ـ بأفعالنا؛ فهو سبحانه مقدَّسٌ غني عن خلقه حميد، وإنما نسبِّحُهُ بأقوالنَا واعتقادنا؛ فلا نعتقد في حقه سبحانه شيئًا من ذلك.. ولو اعتقدنا أو قلنا غير ذلك لم ينقص ذلك من كماله؛ فله الكمال المطلق ولو كفر به كل الخلق؛ فلما كان تسبيح الله باعتقادنا تعلَّق التَّسبيحُ باسمه سبحانه.

٤ ـ تعليق المحقق عن التَّسبيح خارج محل النِّزاع، ومع هذا وددتُ أن يذكر أمرين:

أولهما: أن الشرع ورد بتسبيح الله سبحانه، وورد بتسبيح اسمه.

وثانيهما: أن تسبيح الله ليس بفعلنا فالله مقدس منزَّه لا نمنحه صفة

(١) راجع البحر المحيط ٤٥٨/٨.

كمال بفعلنا إن سبَّحْناه، ولا نسلبه صفة كمال أو نضيف إليه نقصًا بفعلنا إن لم نسبِّحه أو نسبح اسمه.. وإنما تسبيحنا لله (والله غني عنه في وجوده على الكمال المطلق) يكون باعتقادنا وقولنا، ونوع من فعلنا وهو التَّأَلُّهُ له بالعبادة تعبيرًا عن عقيدتنا؛ فتسبيحنا لله اعتقادٌ منَّا بأن الله هو كذلك، وإقرار باللسان، وتطبيق له بالعمل عبادةً.. وتسبيحنا تنزيهٌ له بقولنا أن نسميه بما لا يليق به جلَّ جلاله.

٥ ـ وددتُ أن المحقِّقَ الفاضل إذْ علَّقَ على مسألة خلق القرآن أن يُبيِّن أنَّ هذه المسألة ليست من ضرورات الدِّين، وليس فيها نصٌّ، وليس فيها إجماعٌ، بل كان مسكوتًا عنها ثم حدث الخلاف، وأنَّ الله لا يوصف بأنَّه الكلام، بل يوصف بالمتكلِّم، وأن له كلامًا، وأن الوقفَ في هذه المسألة ليس شنيعًا كما ذهبَ إلى ذلكَ أهلُ السنة والجماعة، بل هو عينُ الوَرَعِ؛ لأنَّ من ليس عنده برهانٌ من ربِّه، ومَن وجَدَ وصفَ الإحداث للذِّكْرِ، ورأى أنَّ كلَّ مُنَزَّلٍ مخلوقٌ.. ثم هاب خلافَ أهل السنة، والجزمَ بما ليس فيه نصٌّ؛ فتوقَّف، وقال: كلام الله منزل من عنده ومن قوله؛ لأنَّه متكلِّمٌ، يقولُ من الكلام ما شاءَ متَى شاء.. ثم يقفُ عند ذلك: لكان منتهَى الورع، وعدم القفْوِ المحرَّم، ويحسن مراجعة ما كتبه الشوكاني في تفسيره لسورة الأنبياء، وكذلك العلامة المقبلي في أحد كتبه ـ ولا أذكره الآن ـ[1].

(١) قال عبدالحق التركماني ـ عفا الله عنه ـ: يردُ على ما ذكره العلامة الفاضل ـ هنا ـ أنَّ الاعتقاد بأنَّ القرآن كلام الله تعالى متفرِّعٌ عن الاعتقاد بأنَّه سبحانه: (متكلِّمٌ، يقولُ من الكلام ما شاءَ متَى شاء)؛ وهذا من (ضروريَّات الدين) لأنَّه من أصول إثبات الأسماء والصفات، وقيام الأفعال الاختيارية به سبحانه. والذين نفوا أن يكون القرآن كلام الله حقيقة، أو قالوا: إنَّه كلامه لكنَّه مخلوقٌ؛ إنما قالوا ذلك لانحرافهم في أصل توحيد الأسماء والصفات ولوازمها الصحيحة؛ إلحادًا أو تحريفًا أو تأويلًا. فقول السلف والأئمة عن كلام الله تعالى: (غير مخلوق)؛ إنَّما هو قيد لمنع المعاني الفاسدة الَّتي قال بها الجهمية والمعتزلة؛ لهذا صار فيصلًا بين مثبتي الأسماء والصفات ونُفاتها. فالواقف في هذه المسألة إمَّا أن يكون معتقدًا للمعاني=

. . . .

= الصحيحة في هذه المسألة؛ فيستقبح منه التوقف عن التصريح باللازم الصحيح لها؛ وهو أنه (غير مخلوق) ـ خاصة وأنه يرى أن المخالفين ينطلقون في قولهم من ضلال بعيدٍ في توحيد الأسماء والصفات ـ، وإمَّا أن يكون متحيِّرًا في أمره؛ فيكون ما صرَّحَ به أئمة أهل السنة، وأجمعوا عليه؛ شفاءً لعيِّه، وعلاجًا لشكِّه، وإمَّا أن يكون منطويًا على معانٍ فاسدة؛ فيكون سكوته شرًّا من تصريحه.

وليس في وصفِ الإحداث لبعض الذِّكر؛ ما يوهم كونه مخلوقًا، لأنَّ هذا أخصُّ من ذاك، وكما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: فإنَّ الناس متَّفقون على أن كل مخلوقٍ حادثٌ ومُحدَثٌ، وأنه يسمَّى في اللغة: حادث ومحدث، ومتنازعون في أنَّ كل حادث ومحدَث هل يكون مخلوقًا، ولم أعلم أنَّهم نقلوا أنَّه يجب أن يسمَّى في اللغة مخلوقًا، وإنَّما النزاع بينهم في ذلك نزاعٌ عقليٌّ، ومن هنا نشأ الاضطراب بين الناس في مسألة كلام الله، ومسألة أفعال الله؛ فصاروا يحملون ما يسمعونه من الكلام على عُرفهم، فغلط كثير منهم في فهم كلام السلف والأئمة، بل وفي فهم كلام الله ورسوله، والواجب على من أراد أن يعرف مراد المتكلِّم أن يرجع إلى لُغَتِه وعادته الَّتي يُخاطِبُ بها، لا يُفسِّر مراده بما اعتاده هو من الخطاب، فما أكثر ما دخل من الغلط في ذلك على من لا يكون خبيرًا بمقصود المتكلِّم ولغته، كما أصاب كثيرًا من الناس في قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]؛ فإنَّهم ظنُّوا أن المحدَث والقديم ـ في لغة العرب الَّتي نزل بها القرآنُ؛ هو المحدَث والقديم في اصطلاح المتكلمين ـ: هو ما لا أول لوجوده، وما لم يسبقه عدمٌ، فكلُّ ما كان بعد العدم فهو عندهم محدَثٌ، وكل ما كان لوجوده ابتداءٌ فهو عندهم محدَثٌ! ثُمَّ تنازعوا فيما تقدَّم على غيره هل يسمى قديمًا حقيقةً أو مجازًا على قولين لهم. وأما اللغةُ الَّتي نزل بها القرآنُ: فالقديم فيها خلافُ المحدَث، وهما من الأمور النسبيَّة، فالشيءُ المتقدِّمُ على غيره قديمٌ بالنسبة إلى ذلك المحدَث، والمتأخِّرُ محدَثٌ بالنسبة إلى ذلك القديم، وإن كانا كلاهما محدَثَيْن بالنسبة إلى من تقدَّمهما، وقديمَيْن بالنسبة إلى من تقدَّماه. ولم يوجد في لغة القرآن لفظُ: (القديم) مستعملاً إلا فيما تقدَّم على غيره، وإن كان موجودًا بعد عدمه..، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ ﴿٩٥﴾﴾ [يوسف: ٩٥]، وقوله: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾ [الأحقاف: ١١]، وقوله عن إبراهيم: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾﴾ [الشعراء: ٧٥ ـ ٧٦]، فالمحدَث يقابل هذا القديم. وكان القرآنُ ينزلُ شيئًا فشيئًا، فما تقدَّم نزوله فهو متقدِّمٌ على ما تأخَّر نزولُه، وما تأخَّر نزولُه محدَثٌ بالنسبة إلى ذلك المتقدِّم، ولهذا قال: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]؛ فدلَّ أنَّ الذكر منه محدَثٌ، =

....

= ومنه ما ليس بمحدَثٍ. «الصَّفدية» ٢/٨٣ ـ ٨٥ باختصارٍ، وانظر: «درء تعارض العقل والنقل» ١/٣٧٤.

قلتُ: وليس كلُّ منزَّلٍ مخلوقٌ، ولا تلازم بين الأمرين، فجنس الحديد والمطر والرجز وغير ذلك من المخلوقات مختلف عن جنس كلام الله تعالى الذي هو صفة له، والتفريق بينها يظهر بالإضافة، ألا ترى أن الله فرق بين ما نزل منه وما نزله من بعض المخلوقات، فقال في القرآن: ﴿حمٓ ۝١ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ۝٢﴾ [غافر: ١ ـ ٢]، وقال تعالى: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝١﴾ [الزمر: ١]، وقال تعالى: ﴿تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٢﴾ [فصلت: ٢]، وقال تعالى: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [السجدة ٤٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ۝٣ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ۝٤ أَمْرًا مِّنْ عِندِنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ۝٥﴾ [الدخان: ٣ ـ ٥]..، أما إنزالُ المطر فمقيَّد بأنه منزَّل من السماء؛ قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ۝٤٨﴾ [الفرقان: ٤٨]، والسماءُ: العلوُّ، وقد جاء في مكان آخر أنه منزَّل من المزن، والمزن: السحاب، وفي مكان آخر: أنه منزل من المعصرات، وإنزال الحديد والأنعام مطلَقٌ فكيف يَشْتَبِهُ هذا الإنزالُ بهذا الإنزال؟! انظر: «مجموع الفتاوى» ٨/٢٦ و١٢/١١٨ و٥٢٠، و«الفتاوى الكبرى» ٥/٢٩؛ كلاهما لشيخ الإسلام ابن تيمية، و«شرح العقيدة الطحاوية» ١/١٩٦.

قلتُ: فهاتان المقدمتان غير مسلمتين ـ كما ترى ـ؛ فطريق السلامة، وعين الورع؛ إنَّما هو في لزومِ ما قال به أهلُ السنة والجماعة من أنَّ القرآن كلام الله غير مخلوق، بل هذا هو الحقُّ الواجب الاتباع، لأنَّ أهل السنة هم ـ كما قال الإمام أبو محمد ابن حزمٍ رحمه الله في «الفصل» ٢/١١٣ ـ: «أهلُ الحقِّ، ومن عداهم فأهل البدعة، فإنَّهم الصحابة رضي الله عنهم، وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين رحمة الله عليهم، ثُمَّ أصحاب الحديث، ومن اتَّبعهم من الفقهاء جيلاً فجيلاً إلى يومنا هذا، ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها رحمة الله عليهم».

وقد ساق الحافظ أبو القاسم اللالكائي رحمه الله في «شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة» (٢/٢١٦ وما بعدها) جملة كبيرة من آثار السلف وأقوال أئمة السنة والأثر في هذه المسألة؛ فراجعها غير مأمورٍ.

قلتُ: وليس بين يديَّ شيءٌ من كتب العلامة صالح المقبلي (ت: ١١٠٨هـ) رحمه الله، أمَّا العلامة الشوكانيُّ (ت: ١٢٥٠ هـ) رحمه الله؛ فيظهر من كلامه في تفسيره: «فتح القدير» [الأنبياء: ٢] أنَّه يميل إلى رأي الواقفة، وذلك من آثار بيئته الزيدية الاعتزالية، ومن أراد التفصيل في هذا فليرجع إلى كتاب: «منهج الإمام الشوكاني في العقيدة» للدكتور عبدالله نومسوك.

٦ ـ أورد ترجيح أستاذنا العلامة الدكتور إحسان عباس أن «السياسة» غير «الأخلاق والسير» (مداواة النُّفوس).. وهذا يقينٌ وليس ترجيحًا؛ فقد جمع الشيخُ محمد إبراهيم الكتاني رحمه الله نصوصًا من كتاب السياسة من مصادر مختلفة منسوبة إلى كتاب ابن حزم في السياسة، ولا وجود لها في مداواة النُّصوص.

٧ ـ ليس المرادُ ما ذكره المحقق عن كتاب النَّديم أن المراد فهرست ابن النَّديم، بل النَّديم لقبُ أديبٍ عروضي له تأليف في الشعر والعروض، ورد بكتابي «العقل العروضي»، وليس بين يديَّ الآن فأتحقَّقه، وأظنُّه إسحاق الموصلي[١].

وفي الكتاب من الجزئيات ما يحتاج إلى وقفات وتحقيق لو قام بها المحقِّق أو قمت بها في هذه المقدمة لخرج العمل من غرضه من تقديم نص محقق إلى تأليف مستقل ودراسة.. ومع هذا لا أحبُّ إخلاء مقدِّمتي من دراسة بعض الجوانب؛ فما لا يُدرك كله لا يُترك كله، وأهم شيء من تلك الجوانب تجهيل صاعد لابن حزم في علم المنطق، ثم تلقُّف ذلك أبو حيان ابن حَيَّان لشنآنَ بين والده ووالد ابن حزم.. ثم توالى على التَّلقُّف كلُّ ذي إحنة على ابن حزم كالقاضي ابن العربي كما مَرَّ..

[ردُّ دعوى صاعد أنَّ ابن حزم لم يفهم المنطق].

فأما صاعد رحمه الله فهو تلميذ ابن حزم في تلقي بعض العلم، ولم يصل إلينا من كتبه غير «طبقات الأمم»، وشذرات من كلام مترجميهِ، ولم أجد في كل ذلك ما يدلُّ على تمذهب صاعد لابن حزم لا في الشرعيات ولا في العقليات، ولم يصدر نقده عن تجنٍّ على ابن جزم، وإنما كان رجلًا مؤمنًا بمنطق أرسطو كما هو على وضع صاحبه وترتيبه؛ فالخروج عنه غلطٌ وسقطٌ؛ ولهذا أشير إلى منطق أرسطو وغرضه من منطقه؛ فلا صاعد، ولا الشُّرَّاح، ولا المؤمنون بهذا المنطق، ولا نُقَّاده (ولا سيما من توسَّعُوا

(١) قال التركماني: قد استدركتُ هذا في موضعه (ص: ٦١٤).

في النَّقد منذ شيخ الإسلام ابن تيمية إلى بيكون في الأرغانون الجديد).. كل هؤلاء ـ بلا استثناءٍ ـ لم يفهموا قصدَ أرسطو من منطقه، بل حمَّلوه ما لم يدَّعه هو من كون منطقه عاصمًا للذِّهن البشري من الخطإ، وهذا ما سأتناوله بعد أسطرٍ إن شاء الله.. وأما «تقريب» ابن حزم فنقدُ صاعد له خطأ من وجهين:

أولهما: أنه دعوى مجردة لم يصحبها ببرهان أو مثال شارح يدلُّ على أنَّ ابن حزمٍ لم يفهم منطق أرسطو.. وما كان من الدعاوى فلا يُلتفت إليه؛ لأنَّ السِّجالَ إنما يكون مع الاستدلال.

وثانيهما: أنه أسقط ـ إما عمدًا وهذا بعيدٌ، وإما مسامحةً في استيعاب قراءة تقريب ابن حزم ـ ما نصَّ عليه ابن حزم من علم بمنطق أرسطو وتعمُّدٍ لمخالفته.. أَوَ لَمْ يقلْ رحمه الله: «ذكر الأوائل قسمًا في الجنس لا معنى له، وهو كتميم لبني تميم، والبصرة لأهلها، والوزارة لكل وزير، والصناعة لأهلها.. وهذا غيرُ محصورٍ ولا منضبط؛ فلا وجهَ للاشتغال به»(١).

أَوَ لم يقل رحمه الله: «والانعكاس هو أن تجعلَ الخبر مُخبَرًا عنه موصوفًا، وتجعل المخبَر عنه خبرًا موصوفًا به من غير أن يتغيَّر المعنى في ذلك أصلاً.. بل إن كانت القضية موجبة قبل العكس فهي بعد العكس موجبة، وإن كانت نافية قبل العكس فهي بعد العكس نافية، وإن كانت صادقة قبل العكس فهي بعد العكس صادقة، وإن كانت كاذبة قبل العكس

(١) يشير إلى قول فرفوريوس الصوري: «يقالُ: (جنس) لجماعة قوم لهم نسبة بوجه من الوجوه إلى واحد، أو لبعضهم البعض على المعنى الَّذي يقال به: «جنس الهرقليِّين» من قبل نسبتهم من واحد.. أعني من هرقل؛ إذ كان جماعة القوم الَّذينَ لبعضهم قرابة إلى بعض من قبله قد يدعى جنسًا بانفصالهم من سائر الأجناس الأُخر.. وقد يقال أيضًا علي جهة أخرى: (جنس)؛ لمبدأ كون كل واحدٍ واحدٍ: إمَّا من الوالد، أو من الموضع الَّذي يكون فيه الإنسان؛ فإنه على هذه الجهة.. تقول: (إن أورسطس من طنطالس، وأولس من إيرقلس)، وتقول أيضًا: «إن جنس أفلاطُن أثيني، وجنس فنطارس ثيباني، وذلك أنَّ البلدَ مبدأٌ لكونِ كلٍّ واحدٍ كالأَب.. إلخ».. انظر في كل ذلك مقدمة الدكتور إحسان الآتية (ص: ٢١٥).

فهي بعد العكس كاذبة.. إلا أنه في بعض المواضع تكون القضية كلية قبل العكس وجزئية بعد العكس، لا يُحيلها العكس بغير هذه البتَّةَ، وإنما نعني بهذا العكس ما لا يستحيل أبدًا»[(١)].

ولقد علَّق الدكتور إحسان عباس بقوله: «فتأمل كيف يتوسَّع ابن حزم في البسط والتَّبسيط معًا لما جعله ابنُ رشدٍ في كلمات قليلة.. ومن أجل التيسير على متلقي المنطق وضع ابن حزم أمثلة منطقية مستمدة من الشريعة، كما عرَّب كثيرًا من الأمثلة الَّتي وردت مترجمة عن اليونانية، وحذف كثيرًا من الأمور المعقدة أو الَّتي لا يحتاجها المبتدئ.. من ذلك قوله: «ولم أترك إلا أشخاص تقاسيم من موجبات وسوالب من البسائط والمتغيرات والمحصورة والمهملة ومن المخصوصة ومن الاثنينية والثلاثية والرُّباعية لا يُحتاج إليها، وإنما هي تمرُّن وتمهُّر لمن تحقق بهذا العلم تحققًا يريد ضبط جميع وجوهه».. أو قوله في موضع آخر: «وذكر الفلاسفة هاهنا شيئًا سموه «كون الشيء في الشيء»، وليس يكاد ينحصر عندنا، وإن كان محصورًا في الطبيعة؛ فلم نر وجهًا للاشتغال به؛ إذ ليس إلا من تشقيق الكلام فقط، كقولهم: النَّوع في الجنس، والجنس في النَّوع، وما أشبه ذلك.. مما لا قوة فيه في إدراك الحقائق، وإقامة البراهين، وكيفية الاستدلال الَّذي هو غرضنا في هذا الكتاب»[(٢)].

وابن حزم لا ينقاد للآراء إذا لم تكن مما يرتضيه حكمه العقلي؛ ولذلك نجده كثيرًا ما يحمل الخطأ على التَّرجمة والمترجمين، أو يذهب إلى التَّصريح بمخالفة الأوائل في كثير من المواقف.. قال أبو محمد في بعض تعليقاته: «هذه عبارة المترجمين وفيها تخليط؛ لأنهم قطعوا على أن الرَّسم ليس مأخوذًا من الأجناس والفصول، وأنه إنما هو مأخوذ من الأعراض والخواصِّ.. ثم لم يلبثوا أن تناقضوا؛ فقالوا: إنَّ كل حدٍّ رسم.. فأوجبوا أن الحدَّ مأخوذ من الأعراض، أو أن بعض الرُّسوم مأخوذ من الفصول..

---

(١) «التقريب» (ص: ٤٦٨).

(٢) «التقريب» (ص: ٤٢٠).

وهذا ضدُّ ما قالوه قبل»[1].. وخطَّأ الفلاسفة في بعض ما ذهبوا إليه كقولهم في القدْمة: إنَّ الجنس أقدم من النَّوع من أجل أنه مذكور في الرُّتبة قبله.. وقولهم: إن المدخل إلى العلوم أقدم من العلوم[2] .. غير أنه أشدُّ في حملته على المشغِّبين، وخاصة حين يمتد شغبهم إلى الأمور الفكرية والدِّينية.. وواضح أن كثيرًا من منهج ابن حزم في الكتاب متأثِّر بمسلَّمات عقائدية أو مذهبية التَحَمتْ بنفسه قبل أن يتصدَّى للخوض في المنطق مثل قضية الخلاء والملاء، والاسم والمسمَّى، وأسماء الله الحسنى، وإنكار القياس والعلل في الشريعة، وغير ذلك؛ فهو كثيرًا ما ينحُو نحو الاستطراد لبيان هذه المسائل حتى حين تكون صلتها بموضوعات كتابه واهيةً».

قال أبو عبدالرَّحمٰن: الدكتورُ يريد بكلام ابن حزم عن الانعكاس ما لخَّصه الدكتور نفسه من تلخيص منطق ابن رشد حيث قال: يلخِّص ابن رشد ما يقوله أرسطاطاليس في تحديد معنى الانعكاس: «وأعني بالانعكاس أن يتبدَّل ترتيبُ أجزاء القضية؛ فيصير محمولها موضوعًا، وموضوعها محمولاً، ويبقى صدقها وكيفيتها من الإيجاب والسلب أيضًا محفوظًا؛ فإذا ما تبدَّل التَّرتيبُ، ولم يبق الصِّدق محفوظًا؛ فهو الَّذي يُسمَّى - في هذه الصناعة -: قلب القضية»[3].

قال أبو عبدالرَّحمٰن: إذنْ ابن حزم على بصيرةٍ بما يكتب؛ فهو يختصر، وينقِّح، ويبسط، ويختار، ولا يتتلمذ لأرسطو؛ فلا مجال لنقده بأنه خالف أرسطو، ولا مجال لدعوى أنه لم يفهم غرضه.. وإنَّما المقبول النَّقد التَّفصيلي من جهة الصِّحة العقلية واللغوية والحسية والشرعية لما اختاره ولخصه وهذبه.. وهذا ما لم نجده عند القوم.

وأبو محمد رحمه الله - في بداية التَّأليف لا بداية الطَّلب -؛ لقد شرح «الموطأ»، ثم جمع السنن تخريجًا ونقدًا وتصحيحًا في كتاب «الخصال»، ثم

---

(١) «التقريب» (ص: ٣٣٦).

(٢) «التقريب» (ص: ٤٢١).

(٣) انظر في كل ذلك مقدمة الدكتور إحسان عباس الآتية: ٢١٥.

شرحها في «الإيصال»، ثم كانت عنده ثنائية المعرفة الشرعية الخاصة والبشرية العامة؛ فكان «التَّقريب» ومقدمةُ «الفصل» لتحرير بعض مسائل المعرفة البشرية، وكان أولُ «الإحكام» للربط بين النَّظريتين، وكان «الإحكام» لتأصيل الجدل في مسألة المعرفتين.. والتَّقريب والإحكام والفصل كتَبَهُنَّ وهو على اليقين بصحَّة ما هو عليه من مذهب أهل الظاهر.

وقول سالم يفوت عن التَّقريب بأن كتاب التَّقريب: «يُمثِّل قراءة لأرسطو حاولت رفع إبهامات والتباسات النَّص الأرسطي اعتمادًا على مبادئ تقول بنسبة المعاني الفلسفية وارتباطها باللغة فيها»(١) صحيحٌ في ذاته، ولكنه يعني جزئية من عمل ابن حزم في التَّقريب، ولا يمثله كله.

ولا معنى لقفو دلائل التَّأثير في قول أستاذنا الدكتور إحسان عباس: «وقد يكون متأثرًا بالرَّواقيين(٢) في تقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف كما يقول روجيه أرنالديز، أو في حديثه عن الحد والرَّسم كما يقول روبير

---

(١) مجلة دراسات عربية، العدد ٤ (السنة ١٩٨٣/١٩) ص ٥٧.
قال أبو عبدالرَّحمٰن: الفلسفة تحرير لنظام الاستدلال بانتظام وفق الانتظام الزمني للبديهيات الحاصلة في الذهن، وأما ربط المعاني بما يدل عليها الألفاظ والعبارات فبديهية لا تختصُّ بها الفلسفة، وإنما قَزَّم معنى الفلسفة بهذه البديهية ذوي المدرسة التَّحليلية الاسمية، ومن آخر تلامذتهم من رموزنا العربية الدكتور زكي نجيب محمود عفا الله عنه.

(٢) انظر عنهم الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢١٨ ـ ٢٢٤، وجاء في أول التَّعريف: «الرَّواقية إحدى الفلسفات الَّتي شاعت في الفترة الهلينيستية الرُّومانية: أسسها زينون الكيتوي في نهاية القرن الرَّابع قبل الميلاد، وتستمد اسمها من الرَّواق وهو بهو ذو أعمدة حيث كان يعلم في أثينا، وإليه تعزى جميع النَّظريات الأساسية؛ ففي القرن التَّالي صاغ أقريسيبوس المذهب صياغته المحددة في سلسلة طويلة من المؤلفات.. بيد أن الرَّواقيين لم يجفلوا من إحداث التَّغيير في مذهبهم داخل حدود هذا الإطار.. وفي القرنين الثاني والأول قبل الميلاد أجرى كل من باناتيوس وبوسيدونيوس بعض التَّغييرات في إبراز الجوانب الهامة وفي التَّفصيلات.. وفي الإمبراطورية الرُّومانية أصاب الرَّواقية تعديل آخر على أيدي سنيكا وأبكتيتوس ومرقص أورليوس لكنها في جوهرها ظلت دائما المذهب الشامل الموحد الَّذي وضعه زينون وأقريسيبوس حتى ذوى بعد نهاية القرن الثالث للميلاد».

برونشفيك»[1]؛ لأن الحد والرَّسم في كتب أرسطو، وتلك الكتب هي مادة اختصاره واختياره، وتقسيم الكلمة من مأثوره النَّحويِّ.

ومع التَّحجيم والتَّقزيم الَّذي أسلفته من كلام الدكتور سالم يفوت فقد عاد إلى مجال أرحب.. قال الدكتور إحسان: «وقد حدَّد الدكتور سالم يفوت ثلاثة دواعٍ تظهر معها الحاجة إلى صناعة المنطق وهي:

١ ـ فهم بناء كلام الله ورسوله، وفهم أحكامه وطرق استنباطها (منطق البيان).

٢ ـ الرَّد على المشغِّبة، وهو أمر يقتضي التَّسلح بالأفانين الَّتي يلجؤون إليها (منطق الجدل).

٣ ـ التَّمييز بين الحق والباطل، وهو أمر يتم بطبيعة الحال لا بصورة مجردة، بل اعتمادًا على النَّص الدِّيني.. وعلى أساس من هذه الدواعي يعلل الدكتور يفوت أنَّ إسراع ابن حزم في تناول أربعة كتب لأرسطو لا تتجاوز مئة صفحة إلا قليلاً بأنه: إنما كان هدفه إلى رفع قلق الموقف الأرسطي، وهذا ما جعله يعيد كتابة أجزاء كثيرة من المنطق ويهمل أبوابًا كاملة»[2].

قال أبو عبدالرَّحمٰن: الأمر الثالث داخل في الأمر الأول؛ فالفهم والتَّمييز يقومان من البيان: بيان الشرع في المعرفة البشرية، بيان المعرفة الشرعية.. ورفع قلق الموقف الأرسطي جاء نتيجة، وإنما أراد أبو محمد الزِّيادة في تحرير نظريتي المعرفة.

وخير رد لدعوى صاعد رحمه الله ما قاله أستاذنا الدكتور إحسان: «أما أنه خالف أرسطاطاليس فشيء واضحٌ في كتابه، وأما أنه لم يفهم غرضه فذلك هو الشيء الَّذي حاولنا رفضه آنفًا؛ فقد يختلف غرض ابن حزم عن غرض أرسطاطاليس في هذا دون أن يُتَّهم بأنه لم يفهم غرض المعلم الأول.. أما إن كان ما يقوله صاعد بأن ابن حزم وقع في الخطإ بمعنى أنه

(١) مقدمة الدكتور إحسان عباس (رسائل ابن حزم: ٤/٤٥).
(٢) مقدمة الدكتور إحسان عباس (رسائل ابن حزم: ٤/٤٥).

أجرى اجتهادات «لا منطقية» في محاولته للتبسيط فشيءٌ لا يمكن الحكم عليه إلا بعد فحص دقيق للمصطلح المنطقي والتَّمثيلات الَّتي جاء لها في كتابه ومقارنتها بما لدى أرسطاطاليس؛ فقد اعتمد ابن حزم على منطلقات لم تكن موجودة لدى أرسطاطاليس، وأباح لنفسه القيام بأمور لم يجدها للمعلم الأول؛ فمن ذلك:

١ ـ أنه صرَّح بأنه لا يتقيَّدُ في هذا أو ذاك من الآراء بقول الأوائل (وفيهم أرسطاطاليس نفسه)، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل، وهذا أمر يدل على استقلال في النَّظر، لا على أنه لم يفهم غرض أرسطاطاليس.

٢ ـ صدر في مفهوماته عن مقدمة دينية لم تكن لدى أرسطاطاليس، وهو شديد الشغف بالتَّقريب بين المنطق والشريعة، وجعْلِ الأول في خدمة الثاني، وهذا قد يوقع صاحبه في الإحالة إذا لم يكن صاحبه دقيقًا متحرزًا.

٣ ـ تجاوز التَّمثيل بالحروف والرُّموز إلى انتزاع الأمثال من مألوف الحياة ومن الشريعة؛ فأصبح منطقه خاضعًا لمواصفات اللغة (لا تجريديًّا كالمعادلات الجبرية).

٤ ـ حكَّم نظرته الظاهرية في كثير من الأمور؛ فأنكر القياس والعلية في الأمور الشرعية، وأطنب في بيان المعرفة العقلية، وأضعف من قيمة الاستقراء؛ وبهذا خالف أرسطاطاليس الَّذي يقول: إننا يلزم أن نَعْلم الأوائل بالاستقراء؛ وذلك أن الحس إنما يحصل فيها الكلي بالاستقراء.

٥ ـ استأنس بأحكام مستمدة من طبيعة اللغة العربية نفسها مما هو غير موجود أو متحقق في لغة أخرى كاليونانية.. ومهما يكن من شيء فكتاب التَّقريب ظاهرة هامة في تاريخ الفكر الإسلامي بالأندلس، وفيه (إذا تجاوزنا النَّواحي المنطقية الخالصة) حقائق هامة تتناول طبيعة الحياة الفكرية في المجتمع الأندلسي، وفيه كثير مما يتصل بابن حزم ونظرته إلى الحياة والنَّاس، وهو مقدمة للغزَّالي في المشرق الَّذي احتذى حذو ابن حزم فاستمد أمثلة المنطق من الفقه»[١].

---

(١) مقدمة الدكتور إحسان عباس (رسائل ابن حزم: ٤٧/٤ ـ ٤٨).

قال أبو عبدالرَّحمٰن: وفيه شيء من سيرة ابن حزم الذاتية، ومناظراته، وأخبار بعض معاصريه من شيوخ وتلاميذ وخصوم وأنصار.

[عناية المستشرقين بكتاب التقريب].

وقال رفائل رامون غِرُّو عن التَّقريب: «قبل أن يعرف أحد بوجود النَّص كان آسين بلاثيوس قد أخبر عنه بعنوان (كتاب التَّقريب لحدود الكلام)، وأنه ترجمه بعنوان (كتاب لتسهيل فهم قوانين التَّفكير).. ثم ذكر من اهتم بالتَّقريب من الأجانب أمثال (ر. برونشفينغ) و (ر. أرنالدس)، و(شيجن)..»[1].

وقال الدكتور عبدالمجيد تركي: «و ر. برونشفيق الَّذي يقدِّمه على هذا النَّحو في مقالة حديثة جدًّا[2] يرى أنه بذلك يكمل ويعدِّل أيضًا بطريقةٍ ما

---

(١) من بحث بعنوان: «الفكر اليوناني في فلسفة ابن حزم/ منطق التَّقريب».. حصلت على صورته، قدَّمه للندوة العالمية عن الإمام ابن حزم بحلب في ٢ شباط عام ٢٠٠٢ م بترجمة رفعت عطفة عن الإسبانية، وهي ترجمة مليئة بالتَّصحيف والتَّحريف وعسر التَّوصيل.

قال عبدالحق التركماني: صدق شيخنا في حكمه على تلك الترجمة، وخير مثال على ذلك زعمه أن أسين بلاصيوس السرقسطي قد ترجم كتاب التقريب، وكيف يترجمه وهو لم يره قطُّ، فقد مات سنة (١٩٤٤م)، وظهرت الطبعة الأولى من الكتاب سنة (١٩٥٩م)؟! والدكتور رافائيل رامون لم يذكر هذا إطلاقًا، إنما ذكر أن آسين السرقسطي ذكر «التقريب» في قائمة مؤلفات ابن حزم، وترجم عنوان الكتاب إلى الإسبانية بالصيغة المذكورة. هذا ما تبيَّن لي بعد الرجوع إلى الأصل الإسباني للبحث، ثم راسلتُ الدكتور رامون غرو فأفادني بما يؤكد خطأ مترجم بحثه!

(٢) قال الدكتور عبدالمجيد في كتابه المناظرات ص٤٣٣ ـ ٤٣٤: «ولنذكر بإيجاز أن ر. برونشفيق في هذه الدراسة الأصيلة والمفيدة عن موقف المفكرين الفقهاء المسلمين من المنطق الإغريقي: قد عالج ثلاث شخصيات مرموقة؛ ففضلاً عن ابن حزم الَّذي عرفنا موقفه من قبل (وإن كان ذلك موجزًا) نجده يتحدث عن الغزالي الَّذي يرى هذا المنطق الإغريقي على النُّصوص المقدسة ذاتها دون أن يفرِّط لذلك في الأشكال التَّقليدية للتعليل الإسلامي.. وأما الثالث فهو ابن تيمية وهو يرفض رفضًا كليًا المنطق الإغريقي الذي يذكر مثالبه ومخاطره؛ لينتصر للمأثور في المجال الدِّيني وما يرد فيه من أنواع الاستدلال».

نتائج الدراسات السابقة عن هذا المؤلف.. ويأتي ر. أرنالديز في رسالته الجامعية الرَّائعة: (النَّحو والكلام عند ابن حزم القرطبي) وقد نشرت عام ١٩٥٦م ـ أي قبل نشر كتاب التَّقريب بثلاث سنوات ـ من نسخة وحيدة، وقد أصدر أرنالديز مجموعة من الملاحظات عظيمة الفائدة عن استخدام المفكر الظاهري للمنطق الإغريقي.. ولقد حاول أن يستخلص لنفسه فكرة عن هذا المؤلف من خلال بعض الإشارات الَّتي ذكرها ابن حزم في كتابه (الإحكام)؛ فهو يلاحظ أنه قد درس البرهان باعتباره طريقة استدلالية تبدأ من الأصول البدهية إلى النَّتائج[١] .. وبعد أن تساءل عما إذا كان قد اعتمد القياس الإغريقي (الجامعة) أجاب بأن ذلك من قبيل الاحتمال؛ لأسباب ذكرها[٢].

---

(١) قال أبو عبدالرَّحمٰن: هذا النَّسق هو نظرية القياس الأرسطي المقتصر على رد شبهات سفسطائية بمقدمات مغلطائية، وقد شاعت في عصر أرسطو كما سيأتي بيانه إن شاء الله في هذه المقدمة.. والدكتور عبدالمجيد يذكر في كتابه المناظرات ص٤٣٣: أن (ر. أرنالديز) يرى البراهين الحزمية قريبة جدًّا من الاستنباط الديكارتي.

قال أبو عبدالرَّحمٰن: لقد تجاوز ديكارت وإن كان قبله بقرون، بل كان صاحب النَّزعة النَّقدية قبل أن يولد الفيلسوف الألماني أمانوئيل كانط بقرون؛ لأنه حلل المعرفة البشرية على مذهب العقليين، وذكر قصارى معرفة العقل على مذهب النَّقديين، وذلك في نظرية المعرفة المنثورة في كتبه رحمه الله، وليس ذلك من المباحث المنطقية بالتَّقريب، وقد أشرتُ في الجزء الرَّابع من كتابي «ابن حزم خلال ألف عام» إلى مباحث للمعاصرين عن نظرية المعرفة عند ابن حزم، ثم تتابعت البحوث في هذا المجال بعد ذلك.. ولقد ذكر رافائل رامون غِرِّور في بحثه «الفكر اليوناني في فلسفة ابن حزم/ منطق التَّقريب» الَّذي أشرت إليه آنفًا أن آسين بالاثيوس ترجم كتاب التَّقريب إلى الإسبانية بعنوان «كتاب لتسهيل فهم قوانين التَّفكير».. كما ذكر اهتمام ر. بروشفينغ بالتَّقريب ودراسته في بحث له عن المنطق اليوناني في الإسلام، وكذلك ر. أرنالدِس في مقالة له عن ابن حزم، وذكر أيضًا أنه ـ أي غِرُّور ـ ترجم مقدمة التَّقريب إلى الأسبانية.

(٢) ليت الدكتور ذكر هذه الأسباب، والمحقَّق عندي أن القياس الأرسطي ـ وهو غير القياس الأصولي ـ برهان عند ابن حزم لم يتخلص منه في جميع كتبه الجدلية الَّتي وصلت إليَّ بما فيها المحلَّى ـ وهو آخر كتبه ـ.. والدليل الأصل الرَّابع من أصول أهل الظاهر قام على المنطق الأرسطي، وأبو محمد لم يتراجع عنه، بل هو يحيل إليه في جدله.

ويلاحظ (ر. أرنالديز) ابتداءً أن اللفظة الفنية العربية الَّتي يستعملها المناطقة لتعيين كلمة (قياس) لا تظهر عند ابن حزم إلا بمعنى التَّعليل القياسي الَّذي نجده في الفقه[1].. ونلاحظ من جانبنا ومن الآن أن الفقيه الظاهري في رفضه للقياس الشرعي، وفي قبوله للقياس اليوناني: لم يكن يستطيع أن يختار بصفة نهائية هذا المصطلح للاستعمال الشرعي، ففضَّل عليه كلمة «استقراء»[2]، وهي كلمة تعبِّر في نظره عن استنقاص واضح.. في حين كان المناطقة المسلمون (وعلى الأقل ابن سينا [٤٢٨ هـ/١٠٣٧ م].. وهو معاصر سبق ابن حزم بقليل) يطلقون عليه قياسًا.. والاستقراء هو المصطلح الوحيد من المنطق اليوناني الَّذي التزم به ابن حزم بأن يربط التَّعليل بمعناه لدى الفقيه المسلم[3].

ويذكر (ر. أرنالديز) أن القياس اليوناني في شكله التَّقليدي الأرسطي على الأقل يُقَدِّم قضايا خبرية.. على حين أن الفقيه الظاهري لا يهتم بهذا النَّوع من القضايا[4] .. والسبب الأخير على ما يلاحظه أرنالديز أخيرًا:

(١) قال أبو عبدالرَّحمٰن: لا أعهد شيئًا من هذا في كتب ابن حزم، بل هو يُفرِّق بين القياس المنطقي الَّذي هو برهان عنده، وبين القياس الفقهي الَّذي هو باطل عنده.. ولعله يريد أن أبا محمد رحمه الله لا يستعمل كلمة قياس إلا بمعناه عند أهل الأصول؛ فإن كان هذا هو المقصود فهو لا يعني إغفاله القياس الأرسطي وإن سماه برهانًا ولم يسمه قياسًا.. على أنه في التَّقريب فرَّق بين القياسين.

(٢) قال أبو عبدالرَّحمٰن: أبو محمد لا يقول بالقياس الشرعي فكيف نطلب منه استعمال المصطلح؟.. وأما في حكايته مذاهب من خالفهم من أهل القياس، وفي رده عليهم فهو لا يستعمل غير القياس الَّذي اصطلحوا به على أحكامهم في رد فرع إلى أصل بغير دلالة من اللغة في الفرع.. غاية ما هنالك أنه ينقد القياس ببراهين جمة منها الاستقراء غير الحاصر، وذلك في كتابه التَّقريب.

(٣) قال أبو عبدالرَّحمٰن: والاستقراء من أدوات القياس، وليس هو كل القياس، وهو يعني السبر والتَّقسيم وتتبع مسالك العلة.

(٤) قال أبو عبدالرَّحمٰن: هذا كلام غير واضح؛ فالمقدمات والنَّتائج تكون أخبارًا بالنَّفي مثل: لا تعط غير زيد وعمرو، وأعط زيدًا حقه الثلث؛ فالنَّتيجة لعمرو الثلثان.. فإن أراد أنه لا يستعمل مقدمات المنطق ونتائجه في كتبه الشرعية فليس بصحيح على إطلاقه، وإنما هو قليل الاستعمال لهذه الصناعة المنطقية، وأكثر ما يستعمل التَّقسيم.. مع أنه شديد الإيمان بالمقدمات ونتائجها في تأصيلاته المنطقية.

أنه لا تُوجِد عينات هذه التَّعاليم الغنية جدًّا أقيسةً جامعة بالمعنى الصحيح.. أي مصوغة في أشكالها، وعلى النَّحو المطلوب، وأنه حيثما وجدناها فلا ينكشف لنا فيها في الواقع سوى أشكال عادية ذات استدلال مباشر(١).

وحين اعتمد (ر. برونشفينغ) على (التَّقريب) استخلص منه مما يصلح للتحليل حالات حقيقية من القياس اليوناني شديدة البعد عن الأشكال العادية ذات الاستدلال المباشر(٢) .. وهو يلاحظ: أن ابن حزم لا يبدو في نظريته عن القياس اليوناني أنه يمكن ـ بالنِّسبة إلى عصره إجمالاً ـ أن توجَّه إليه مآخذ ذات بال(٣) .. بيد أنه يبدو قريبًا من دعوى (ر. أرنالديز) عندما يلاحظ مع ذلك: أنه لا يخلو من العيوب إذا دقَّقنا النَّظر فيه، وأن موقفًا معينًا في فصل معين يحتمل النَّقد(٤) .. حين يطرح مثالين يمكن أن نصفهما بأنهما محيران، وحين يصدر عن مفهوم مطلق قاصر منفر من النَّاحية النَّفسية(٥) .. وعلى أية حال فبرونشفينغ يدعم الأسباب الأخيرة الَّتي أثارها (ر. أرنالديز) والَّتي سبق أن عرضنا لها؛ وذلك حين يختم ملاحظاته برجاء أن تساعد على أن ندرك لماذا استطاع خصوم ابن حزم من معاصريه وممن جاؤوا بعده أن يأخذوا عليه: أنه أراد أن يطبق منطقًا لا دينيًّا على الشريعة بخاصة(٦).. ليس

---

(١) قال أبو عبدالرَّحمٰن: هذا يؤكد إرادته أن ابن حزم لا يستخدم مقدِّمات المنطق ونتائجه تطبيقًا وإن أصَّل لذلك في التَّقريب.

(٢) قال أبو عبدالرَّحمٰن: لا معنى لهذا الاستدراك؛ لأن المنفي تطبيق ابن حزم للقياس الأرسطي في كتبه، وأما التَّقريب فهو تأصيل لكل أشكال القياس الأرسطي.. مرة يأخذ بأمثلة أهل المنطق، ومرة يضع أمثلة شرعية.

(٣) قال أبو عبدالرَّحمٰن: يأتي إن شاء الله في هذه المقدمة موقف الأندلسيين من المنطق.

(٤) قال أبو عبدالرَّحمٰن: هذه التَّرجمة غير موصِّلة، والمراد أن في منطق ابن حزم مواضع للنقد من قِبَل معاصريه.

(٥) قال الدكتور عبدالمجيد في المناظرة ص ٤٣٦ [حاشية]: وإليك أحد المثالين المذكورين: «شاهدان شهدا بأن رجلاً سرق بقرة؛ فقال أحدهما: بقرة صفراء وقال الآخر: بقرة سوداء.. فهذا الوصف المكمل لا أهمية له، ويجب تطبيق الحد ـ، وهو كما نعلم قاس ـ، وهو يقابل سرقة شيء ذي ثمن ما».

(٦) قال أبو عبدالرَّحمٰن: الباء قبل «خاصة» لا أعرف لها وجهًا في لغة العرب.

ذلك فحسب، بل إنه أساء فهم هذا المنطق ذاته حسبما عمله الأوائل[1] .. ومهما يكن من شيء فإن الفقيه الظاهري يتناول في كتابه التَّقريب القياس اليوناني (الجظامعة) أو ما يعتبره (ر. أرنالديز) استدلالاً شديد القرب من الاستنباط الديكارتي، ومع ذلك يظل الأساس فيما نراه هو مقياس صحة المعرفة اليقينية الَّذي يجده المفكر الظاهري في القياس الإغريقي (الجامعة) القائم في نظره على البداهة وحدها سواء في ذلك المقدمات أو الاستنباط الَّذي يقود إلى النَّتيجة؛ ولسوف نقدم أولاً تعريف هذا القياس الحزمي إن صح القول، ثم نحلِّل بعد ذلك مع مؤلِّفنا نوعي عناصر البداهة الَّتي يشتمل عليها قياسه، ثم نعرض أخيرًا انتقاداته الَّتي وجهها إلى القياس الشرعي مع تناوله طبعًا من هاتين الوجهتين.. ولقد سبق أن قلنا (والكلام لابن حزم): «إن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها؛ فإن اتفق الخصمان عليها وصححاها والتزما حكمها، واختلفا في فرع من فروع ذلك المعنى: وجب عليهما أن يأتيا بقضية أخرى يتفقان على صحتها أيضًا.. فإن كانت القضيتان المذكورتان صحيحتين في طبعهما وتركيبهما فالانقياد لهما حينئذٍ لازم لكل واحد.. واعلم أن القضيتين المذكورتين إذا اجتمعتا سمتهما الأوائل «القرينة»، واعلم أن باجتماعهما كما ذكرنا يحدث أبدًا عنهما قضية ثالثة صادقة أبدًا لازمة ضرورة لا محيد عنها، وتسمى هذه القضية الحادثة عن اجتماع القضيتين (نتيجة).. والأوائل يسمون القضيتين والنَّتيجة معًا في اللغة اليونانية (السلجسموس)، وتسمى الثلاثة كلها في اللغة العربية (الجامعة).. مثال ذلك أن تقول: «كل إنسان حي» فهذه قضية تسمى على انفرادها (مقدمة).. ثم تقول: «وكل حي جوهر».. فهذه أيضًا قضية تسمى على انفرادها مقدمة؛ فإذا جمعتهما معًا فاسمهما (قرينة) لاقترانهما؛ وذلك إذا قلت: «كل إنسان حي، وكل حي جوهر»؛ فيحدث من هذا الاجتماع قضية ثالثة وهي «أن كل إنسان جوهر»؛ فهذه قضية تسمى على انفرادها (نتيجة)؛ فإذا جمعتها لثلاثتها

---

(١) قال أبو عبدالرَّحمٰن: كلهم مرددون لعبارة صاعد الَّتي أسلفتها في تعريفه بالتَّقريب.

سميت كلها (جامعة)، والجامعة: السلجسموس»[1].

[أسبقية ابن حزمٍ في إدخال المنطق على العلوم الشرعية].

قال أبو عبدالرَّحمٰن: ومما ينبغي أن لا يكون موضع مراء سَبْقُ أبي محمد إلى استخدام اصطلاح الفقهاء والأصوليين واللغويين، ولكن المراء حصل؛ فقد أورد أستاذنا الدكتور إحسان عباس مذهب الدكتور عمار الطالبي؛ فقال: «فقد بيَّن أنَّ الفارابي كان أول من يسَّر المنطق، وقرَّبه للأفهام، واستخدم فيه عبارات الفقهاء والنُّحاة واصطلاحات المتكلمين، وقارن فيه بين منهج الأصوليين ومنهج المشائين[2]، وضرب الأمثلة من

---

(١) مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي ص ٤٣٤ ـ ٤٣٧. ألفه الدكتور عبدالمجيد تركي بالفرنسية، وترجمه الدكتور محمد عبدالحليم محمود / دار الغرب الإسلامي ببيروت / طبعتهم الثانية عام ١٤١٤ هـ ترجمة شديدة اللكنة بأسلوب غير واضح ولا جذَّاب..

قال أبو عبدالرَّحمٰن: إنما الكتاب مقارنات لا مناظرات، ومناظرة ابن حزم للباجي مفقودة الآن، وقد ذكر ابن حجر أنها في مجلد.. وليست كل مناظرة ذكرها ابن حزم في كتبه مناظرة للباجي إلا أن يعيِّن ذلك؛ لأن ابن حزم ناظر كثيرًا من العلماء ومن المنتسبين للعلم.

(٢) قال أصحاب الموسوعة الفلسفية ـ بإشراف م. روزنتال، وب يودين ـ ص ٤٧٨ ـ ٤٧٩: «في اليونانية ـ معناها ما ينجز أو الإنجاز أثناء السير، هم أتباع فلسفة أرسطو.. وقد اشتق الاسم من حقيقة أنه في مدرسة أرسطو الفلسفية (اللوقيوم) ـ الَّتي تأسست في أثينا عام ٣٣٥ ق.م ـ كان التَّعليم يجري عادة أثناء السير.. وقد وجدت المدرسة المشائية لما يقرب من ألف عام (حتى عام ٥٢٩ ميلادية)، وكانت مركزًا عظيمًا للعلم القديم، وأبرز زعماء هذه المدرسة بعد وفاة أرسطو هم: أيفيسوس (حوالي ٣٧١ ـ ٢٨٦ ق.م).. وقد اشتهر بصفة خاصة بمؤلفاته في علم النَّبات، وستراتو اللامبساكوسي (حوالي ٣٠٥ ـ ٢٧٠ ق.م) الَّذي طور الاتجاه المادي في فلسفة أرسطو، وأندرونيكوس الرَّوديسي (القرن الأول ق.م) الَّذي نشر مؤلفات أرسطو، وألكسندر الافروديسي (نهاية القرن الثاني بعد الميلاد وبداية القرن الثالث) الَّذي كتب تعقيبات ذات روح مادية على فلسفة أرسطو».. وانظر تفصيلاً جيدًا عن فلسفة المشائين القدماء والمشائين اللاتينيين في الموسوعة الفلسفية العربية ـ ورئيس كتبتها معن زيادة ـ ٢/١٢٧٣ ـ ١٢٨٩.

القرآن ومن عبارات الفقهاء في القياس وغيره من الاستقراء والتَّمثيل، وألف في ذلك كتابًا سماه: «كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين».»[١] .. إلا أن في تعقُّب الأستاذ الدكتور إحسان له البيان الدامغ لهذا المراء؛ فقال: «يبدو لي أن ثمة فرقًا أصيلاً بين الفارابي وابن حزم في هذا الموقف؛ فالفارابي يأخذ منطق أرسطاطاليس كما هو ويقارنه بمنطق آخر، اتخذت أمثلته من علم الكلام، بينما يجرِّد ابن حزم من منطق أرسطاطاليس معيارًا يُحسِنُه النَّاس البسطاء، ويخدم تربية فكريَّة تمتدُّ إلى شؤون الدِّين والحياة بعامة[٢] .. وأيًّا كان الأمر فهل اطلع ابن حزم على محاولة الفارابي؟.. يثير الدكتور الطالبي مسألة اللقاء بين ابن حزم والفارابي في مسألة قياس الغائب على الشاهد؛ فيقول: والغريب أن آراء ابن حزم في مسألة قياس الغائب على الشاهد أو الاستقراء تماثل آراء الفارابي؛ إذْ أورد نظرية الأصوليين واصطلاحهم في إجراء العلة والمعلول، وانتهى إلى نفس الرَّأي الَّذي انتهى إليه الفارابي في القول: بأن الاستدلال بالشاهد على الغائب إنما يصح في الإبطال لا في الإثبات.. ولعل هذا الاستنتاج الَّذي وصل إليه ابن حزم إنما توصل إليه مستقلاً من كثرة تقليبه للتجارب الاستقرائية الَّتي كان يواجهه بها أصحاب المذاهب الأخرى»[٣].

قال أبو عبدالرحمٰن: ابنُ حزم في كتابه «الإحكام» وغيره يُبطل قياس الغائب على الشاهد، وسيأتي إن شاء الله تحقيق ذلك في قياس البيضة الغائبة على بيضة حاضرة.. ويؤيد كلام الدكتور إحسان ـ أنَّ ابن حزم صاحب منهج تأصيليٍّ للأخذ بالظاهر، وتحرير نظرية المعرفة ـ ما أسلفته عن ثلاثة كتب يُراوح بين تأليفها، هي: الفصل، والتقريب، والإحكام؛ فكان انعطافُه إلى كتب أرسطو لأخذ ما يخدم غرضه وتنزيل المثال على ما يعرفه المسلمون من دينهم ولغتهم؛ فكان بهذا رائدًا لمن بعده من أمثال أبي حامد

(١) مقدمة الدكتور إحسان عباس (رسائل ابن حزم: ٤٦/٤).

(٢) قال أبو عبدالرَّحمٰن: لا وجه للباء؛ لأنَّ الامتداد للشؤون عامة، وليس الامتداد إليها بعامة أشياء.

(٣) مقدمة رسائل ابن حزم ٤٦/٤ ـ ٤٧.

الغزَّالي[1] وإن كان أبو حامد أمهر في منطق أرسطو، وأحذق فيه على مراد واضعه من أبي محمد؛ لأن أبا حامدٍ أراد التخصُّص فيه، وأبو محمد تناوله لحاجة..

ظواهر إفادة ابن حزم من منطق أرسطو:

وإفادة أبي محمد من منطق أرسطو، وتأثيره وتأثير الفلسفة فيه محصورٌ في ثلاث ظواهر:

الأولى: إفادة إيجابية ـ وإن كانت قاصرة ـ في إمداد نظرية المعرفة.

والثانية: سيِّئة ضارَّةٌ لم أجد له أثرًا إلا في أمر واحد شنيع جدًّا، وهو الزَّعم بأن أسماء الله مترادفة في الدلالة على المسمَّى نفسه سبحانه، وليس لكل اسم دلالته الخاصة على الصفة فالسميع والبصير والعليم بمعنى واحد.. وهذا فرارٌ مما يلزَمُه من أوهام الفلسفة عن التركيب الذي هو للحوادث، وعن تخيُّلٍ لذات بلا صفات، وهو أمرٌ لا يقوى العقل على تصوُّره، كما أنه تَرْكٌ لمقتضى اللغة الذي هو الجناح الثاني للمعرفة وتحرير الظواهر.

والثالثة: فضولٌ يكون الاعتناء به زيادة مؤُونة يغني عنها غيرها.. مثال ذلك قوله: «الألفاظ الواردة في الشرائع اللازم الانقياد لها بعد ثبوتها الَّتي إليها يُرجع فيما اختلف فيه منها: إما قول عام كلي ذو سور، أو ما يجري مجرى ذي السور من المهمل الذي قوَّته في اللغة قوة ذي السور، أو من الخبر الذي يُفهم منه ما يفهم من الأمر.. والأمر أيضًا هو على عموم المعنى إلا حيث نبيِّن بعد هذا إن شاء الله عزَّ وجلَّ، وذلك نحو قوله عليه السلام: «**كلُّ مسكر حرام**»؛ فهذا كلي ذو سور، أو كقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ فهذا مهمل قوَّته قوة كلي ذي سور، وكقوله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] فهذا أمرٌ عام، ومثله قوله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ

(١) ولقد فطن لهذا رفائل رامون غِرِّو في بحثه الذي أسلفت الحديث عنه، وحكم بأوَّلية ابن حزم في هذا المجال، وقد اقتفى أثره أبو حامد الغزالي.

أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨].. ثم هذه الوجوه الثلاثة ينقسم كلٌّ واحد منها أربعة أقسام: أحدها كليُّ اللفظ كليُّ المعنى، والثاني جزئي المعنى وهو ما حكم به في بعض النوع دون بعض.. وهذا النوع أيضًا ـ فتنبه لما أقول لك ـ هو أيضًا عموم لما اقتضاه لفظه، وهذا النوع والذي قبله معلومان بأنفسهما جاريان على حسب موضوعهما في اللغة لا يحتاجان إلى دليل على أنهما يقتضيان ما يفهم منهما.. ولو احتاجا إلى دليل لما كان ذلك الدليل إلا لفظًا يعبر عن معناه؛ فما كان يكون هذا المدلول عليه بأفقر إلى دليل من الذي هو عليه دليل، وهذا يقتضي ألا يثبت شيء أبدًا، وفي هذا بطلان الحقائق كلها، ووجود أدلة موجودات لا أوائل لها، وهذا محال فاسد.. والمعلوم بأول العقل أن اللفظ يُفهم منه معناه لا بعض معناه ولا شيء ليس من معناه[1] ولذلك وضعت اللغات؛ ليفهم من الألفاظ معانيها.

والقسم الثالث: جزئي اللفظ كلي المعنى، وهو ما جاء اللفظ به في بعض النوع دون بعضه إلا أن ذلك الحكم شامل لسائر ذلك النوع، وهذا لا يعلم من ذلك اللفظ الجزئي، لكن من لفظٍ آخر واردٍ بنقل حكم الجزئي إلى سائر النوع.

والقسم الرابع: كلي اللفظ جزئي المعنى، وهو ما جاء بلفظ عام والمراد به بعض ما اقتضاه ذلك اللفظ.. إلا أن هذا القسم والذي قبله لا يُفهم معنياهما من ألفاظهما أصلاً لكن ببرهان من لفظ آخر أو بديهة عقل أو حسٍّ يبيِّن كل ذلك: أنه إنما أريد به بعض ما يقتضيه لفظ دون ما يقتضيه ذلك اللفظ.. ولولا البرهان الذي ذكرنا لما جاز أصلاً أن يُنقل عن موضوعه في اللغة، ولا أن يخص به بعض ما هو مسمى به دون سائر كل ما هو مسمى بذلك اللفظ»[2].

---

(١) قال أبو عبدالرحمٰن: هذه حقيقة أَخْذِ الظاهر من الخطاب الشرعي، ومن المدلول العقلي؛ لأن الظاهر هو معنى الخطاب ومقتضى العقل لا بعض المعنى والمقتضى إلا لبرهان يصرفه، وليس هو شيء يُدْخَلُ فيه وليس من معناه؛ ولهذا يردد أبو محمد رحمه الله: كل قضية إنما تُعطيك ما فيها.

(٢) «التقريب» (ص: ٥٣١).

قال أبو عبدالرحمٰن: في هذا فضول من جهة التقسيم حسب المنطق الصوري وذكر السور الكلي.. إلخ.. وفيه نقص وعدول عن مصدر المعرفة الحقيقي، وهو تقنين معرفة الخطاب الشرعي بدلالة المفردة والصيغة والحرف والتركيب النحوي للجمل، وتركيب السياق من جمل، ودلالة البلاغة، وقانون الجمع بين النصوص.. مع أنه تعرض للجمع بين النصوص تأصيلًا بكتابه؛ فنال إعجاب الأصولي حسن العطار رحمه الله، وله تأليف كبير مفقودٌ لم يتمه في الجمع بين النصوص تطبيقًا، وقد أحكمتُ ما ينقصُ هذا الجانب في كتيِّب سيرى النُّور قريبًا ـ إن شاء الله ـ استللته من مساهمتي في مؤتمر ابن رشد بتونس.

[بواعث التاليف ومحنة ابن حزم مع معاصريه].

ومن سياق أبي محمد عن أهل بلده من الحسد، وقلة تصرفهم في علم الكلام.. ومن سياق صاعد عن مضايقتهم لعلوم الأوائل نجد ذلك باعثًا قويًا لتأليف أبي محمد كتابه «التقريب» بالردِّ على منكري علم المنطق.. أما سياقُ أبي محمد فكان في رسالته الَّتي سماها ابن خير: «رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها»[(1)]. قال أبو محمد: «وأما الطبُّ فكُتُبُ الوزير يحيى بن إسحاق، وهي كتب رفيعة حسان، وكتب محمد بن الحسن المذحِجي أستاذنا رحمه الله تعالى ـ وهو المعروف بابن الكتاني ـ

(١) فهرسة ابن خير ص ٢٢٦، وسماها محمد إبراهيم الكتاني رحمه الله ـ في مجلة الثقافة المغربية في العدد الأول من السنة الأولى عام ١٣٨٩ هـ ص ٨٣ ـ ١٠٧ ـ: «رسالة الميزان في التسوية بين علماء الأندلس وعلماء القيروان»، ولعله نقل ذلك عن فهرسة اللبلي.

قال التركماني: لم أجد هذا في «فهرست اللبلي» وهو: أحمد بن يوسف بن يعقوب بن علي الفهري (ت:٦٩١ هـ)، وإنَّما ذكرها بهذا العنوان: أبو عبدالله محمد بن علي الأزرق الغرناطي (ت: ٨٩٦ هـ) في كتابه: «روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام» ٨٨٨/٢، تقديم وتحقيق: سعيدة العلمي، طرابلس، ليبيا: كلية الدعوة الإسلامية، ١٩٩٩م. أفادني بهذا أخونا الأستاذ سمير قدوري؛ فجزاه الله خيرًا.

وهي كتب رفيعة حسان، وكتب التصريف لأبي القاسم خلف بن عياش الزهراوي؛ وقد أدركناه وشاهدناه.. ولئن قلنا: إنه لم يؤلف في الطب أجمع منه ولا أحسن للقول والعمل في الطبائع؛ لنَصْدُقَنَّ.. وكتب ابن الهيثم في الخواص والسموم والعقاقير من أجل الكتب وأنفعها.. وأما الفلسفة فإني رأيت فيها رسائل مجموعة وعيونًا مؤلَّفةً لسعيد بن فتحون السرقسطي المعروف بالحمار؛ دالة على تمكنه من هذه الصناعة، وأما رسائل أستاذنا أبي عبدالله محمد بن الحسن المذحجي في ذلك فمشهورة متداولة، وتامة الحسن، فائقة الجودة، عظيمة المنفعة.. وأما العدد والهندسة فلم يُقسم لنا في هذا العلم نفاذ، ولا تحقَّقنا به؛ فلسنا نثق بأنفسنا في تمييز المحسن من المقصِّر من المؤلِّفين فيه من أهل بلدنا.. إلا أنِّي سمعت من أثق بعقله ودينه من أهل العلم ممن اتُّفق على رسوخه فيه يقول: إنه لم يؤلف في الأزياج مثل زيج مسلمة، وزيج ابن السَّمح. وهما من أهل بلدنا، وكذلك كتاب «المساحة المجهولة» لأحمد بن نصر؛ فما تُقدِّم إلى مثله في معناه»[1].

وقال أبو محمد مفتخرًا ببيئته، وأنها معينة بإذن الله على الذكاء: «وأما في قسم الأقاليم فإنَّ قرطبة مسقطَ رؤوسنا، ومعقَّ تمائمنا، مع سُرَّ من رأى [سامَرَّاء] في إقليم واحدٍ؛ فلنا من الفهم والذكاء ما اقتضاه إقليمنا، وإن كانت الأنوار لا تأتينا إلا مغربة على مطالعها على الجزء المعمور.. وذلك عند المحسنين للأحكام الَّتي تدل عليها الكواكب ناقصٌ من قوى دلائلها؛ فلها من ذلك على كل حال حظٌّ يفوق حظ أكثر البلاد؛ بارتفاع أحد النَّيِّرَيْن بها تسعين درجة، وذلك من أدلة التمكن في العلوم والنفاذ فيها عند من ذكرنا، وقد صدَّقَ ذلك الخُبْرُ، وأبانته التجربةُ؛ فكان أهلها من التمكن في علوم القراءات والروايات، وحفظ كثير من الفقه، والبصر بالنحو والشعر

---

(١) رسالة في فضل الأندلس/ ضمن «نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب» لأحمد بن محمد المقَّري ٣/١٧٥ ـ ١٧٦ بتحقيق أستاذنا الدكتور إحسان عباس/ دار صادر بيروت عام ١٤٠٨ هـ.

واللغة والخبر، والطب والحساب والنجوم بمكانٍ: رحب الفناء، واسع العَطَن، متنائي الأقطار، فسيح المجال»[١].

إلا أن أبا محمد عندما يفاخر بعلماء الأندلس يتجرَّع مرارة من أهلها.. قال: «وأمَّا جهتنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثلُ السائر: أزهدُ الناس في عالمِ أهلُه»، وقرأتُ في الإنجيل أن عيسى عليه السلام قال: «لا يفقد النبيُّ حُرْمَتَه إلا في بلده»[٢] وقد تيقنا ذلك بما لقي النبي ﷺ من قريش ـ

---

(١) المصدر السابق من نفح الطيب ١٦٣/٣.

(٢) قال الإمام أبو عمر ابن عبدالبر في كتابه «جامع بيان العلم وفضله» ١١٤٣/٢ ـ ١١٤٥: «حدثنا عبدالله بن محمد: نا الحسن بن محمد: نا يعقوب بن سفيان: ثنا آدم بن أبي إياس: نا المسعودي: نا عون بن عبدالله قال: «كان يقال: أزهد الناس في عالمِ أهلُه».. حدثنا خلف بن أحمد وعبدالرحمٰن بن يحيى قالا: نا أحمد بن سعيد قال: أخبرني إسحاق بن إبراهيم بن نعمان بالقيروان، ثنا محمد بن علي بن مروان البغدادي بالإسكندرية، ثنا أحمد بن حنبل، ثنا وكيع، عن هشام بن عروة، عن أبيه قال: «كان يقال: أزهد الناس في عالمِ أهله»، وحدثنا خلف بن أحمد، نا أحمد بن سعيد، نا إسحاق بن إبراهيم، نا محمد بن علي، نا محمد بن العلاء قال: سمعت حماد بن أسامة يقول: سمعت سفيان الثوري يقول: «تفسير الحديث خير من سماعه».. وقال كعب الأحبار لقوم من أهل الشام: كيف رأيكم في أبي مسلم الخولاني؟ فذكروا شيئًا؛ فقال كعب: أزهد الناس في عالمِ أهله.. ويروى أن عيسى ابن مريم عليه السلام قال له بعض اليهود: ألستَ ابن يوسف النجار وأمك بغي.. فقال: إنه لا يُسبُّ النبي ولا يحقر إلا في مدينته وبلده وبيته.. حدثنا عبدالله بن محمد بن عبدالمؤمن: ثنا الحسن بن محمد بن عثمان، ثنا يعقوب بن سفيان، ثنا أبو أمية عمرو بن هشام الحراني، ثنا محمد بن سلمة، عن عبدالرحيم، عن عيينة اللخمي، عن أبي الدهماء قال: لقي أبو مسلم الخولاني: أبا مسلم الخليلي، فقال الخليلي للخولاني: كيف منزلتك عند قومك؟ قال: إنهم ليعرفون لي حقي، ويعرفون شرفي، فقال الخليلي: ما هكذا تقول التوراة، قال الخولاني وما تقول التوراة؟ قال: تقول: «إن أشد الناس بغضًا للمرء الصالح قومه، ومن هو بين أظهرهم، وإن أشد الناس له حبًّا أبعد الناس منه» فقال أبو مسلم الخولاني: صدقت التوراة، وكذب أبو مسلم!».. وانظر: ٣٥٩/١ ـ ٣٦٠.

قال عبدالحق التركماني: وهذا النصُّ يَرِدُ في إنجيل متَّى (الإصحاح١٢/ الفقرات ٥٣ ـ ٥٨) من الكتاب المحرَّف: «ولما عاد [يسوع] إلى بلدته، أخذ يعلم اليهود في مجامعهم، حتَّى دهشوا، وتساءلوا: من أين له هذه الحكمة، وهذه المعجزات؟ أليس=

وهم أوفر الناس أحلامًا، وأصحهم عقولاً وأشدهم تثبتًا.. مع ما خُصُّوا به من سُكناهم أفضل البقاع وتغذيتهم بأكرم المياه ـ؛ حتى خصَّ الله تعالى الأوس والخزرج بالفضيلة الَّتي أبانَهم بها عن جميع الناس، والله يؤتي فضله من يشاء.. ولا سيما أندلسنا فإنَّها خُصت من حسد أهلها للعالِم الظاهر فيهم الماهر منهم، واستقلالهم كثيرَ ما يأتي به، واستهجانهم حسناته، وتتبعهم سقطاته وعثراته (وأكثر ذلك مدة حياته) بأضعاف ما في سائر البلاد.. إن أجاد قالوا: «سارق مغير، منتحل مدَّعٍ»، وإن توسَّط قالوا: «غث بارد، وضعيف ساقط»، وإن باكر لحيازة قصب السبق قالوا: «متى كان هذا، ومتى تعلَّم، في أي زمان قرأ، ولأمه الهبَل؟؟!!..» وبعد ذلك إن ولجت به الأقدار أحدَ طريقين: إما شفوفًا بائنًا يعليه عن نظرائه، أو سلوكًا في غير السبيل الَّتي عهدوها: فهنالك حمي الوطيس على البائس، وصار غرضًا للأقوال، وهدفًا للمطالب، ونصبًا للتسبب إليه، ونهبًا للألسنة، وعُرضة للتطرق إلى عرضه.. وربما نُحِّل ما لم يقل، وطُوِّق ما لم يتقلَّد، وأُلحق به ما لم يفُه به ولا اعتقده قلبه[1] وبالحَرَى (وهو السابق المبرز) إن لم يتعلَّق من السلطان بحظٍّ أن يسلم من المتالِف وينجو من المخالف.. فإن تعرَّض لتأليف: غُمز، ولمز، وتُعُرِّض، وهُمز، واشتُطَّ عليه، وعظم يسيرُ خَطْبه[2]، واستشنع هيِّن سَقَطه، وذهبت محاسنه، وسُترت فضائله، وهُتف

= هو ابن النجَّار؟ أليست أمُّه تدعى مريم، وإخوته: يعقوب ويوسف وسمعان ويهوذا؟ أوليست أخواته جميعًا عندنا؟ فمن أين له هذه كلها؟ وكانوا يشكُّون فيه، أما هو فقال لهم: «لا يكون النبيُّ بلا كرامةٍ إلا في بلدته وبيتِهِ»، ولم يجر هناك إلا معجزات قليلة؛ بسبب عدم إيمانهم به.» ونحوه في إنجيل مرقس (٦/١ ـ ٦)، ويوحنَّا (٤/٤٣).

(١) قال أبو عبدالرحمٰن: كما حصل للإمام أبي محمد نفسه من عوام الفقهاء مثل ابن البارية وابن العتقي اللذين ردَّ عليهما في رسالتين إحداهما «الرد على الهاتف من بُعْد»، والثانية طبعت خطأ باسم: «رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف»، وإنما هي رسالة واحدة في الرد على العتقي؛ فإذا قيل: «رسالتان» شمل ذلك «الرد على الهاتف من بُعْدٍ».

(٢) قال التركمانيُّ عفا الله عنه: هكذا أثبت شيخُنا هذه الجملة اعتمادًا على ضبط الدكتور إحسان عبَّاس. ويظهر لي ـ والله أعلم! ـ أنَّها مصحَّفة، صوابُها: «وعُظِّمَ يسيرُ خَطَئِهِ».

ونودي بما أغفل؛ فتنكسِرُ لذلك همَّتُه، وتكلُّ نفسه، وتبرد حميَّته.. وهكذا عندنا نصيب من ابتدأ يحوك شعرًا، أو يعمل رسالةً؛ فإنه لا يُفلِتُ من هذه الحبائل، ولا يتخلَّص من هذه النُّصُب إلا النَّاهض الفائتُ، والمطفِّف المستولي على الأمد»(١).

---

(١) رسالة فضل الأندلس/ ضمن «نفح الطيب» ١٦٦/٣ ـ ١٦٧. وقد تكلَّم عن هذه الآفة الإمام أبو عمر ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم وفضله» ١١٣٥/٢ ـ ١١٣٦، فقال: «طلب العلم في زماننا هذا، وفي بلدنا: قد حاد أهلُه عن طريق سلَفِهم، وسلكوا في ذلك ما لم يعرفه أئمتهم، وابتدعوا في ذلك ما بان به جهلهم وتقصيرهم عن مراتب العلماء قبلهم؛ فطائفة منهم تروي الحديث وتسمعه قد رضيت بالدؤوب في جمع ما لا تَفهم، وقنعت بالجهل في حمل ما لا تعلم؛ فجمعوا الغثَّ والسمين، والصحيح والسقيم، والحقَّ والكذب، في كتابٍ واحدٍ وربما في ورقة واحدة.. ويدينون بالشَّيء وضدِّه، ولا يعرفون ما في ذلك عليهم.. قد شغلوا أنفسهم بالاستكثار عن التدبُّر والاعتبار؛ فألسنتهم تروي العلم، وقلوبُهم قد خلتْ من الفهم.. غايةُ أحدهم معرفة الكُنية العربية والاسم الغريب، والحديث المنكر.. وتجده قد جهل ما لا يكادُ يسع أحدًا جهلُه من علم صلاته وحجِّه وصيامه وزكاته.. وطائفة هي في الجهل كتلك أو أشد، لم يُعنوا بحفظ سُنة، ولا الوقوف على معانيها، ولا بأصل من القرآن، ولا اعتنوا بكتاب الله عزَّ وجلَّ فحفظوا تنزيله، ولا عرفوا ما للعلماء في تأويله، ولا وقفوا على أحكامه، ولا تفقَّهوا في حلاله وحرامه.. وقد اطَّرحوا علم السنن والآثار، وزهدوا فيها، وأضربوا عنها؛ فلم يعرفوا الإجماع من الاختلاف، ولا فرَّقوا بين التنازع والائتلاف، بل عوَّلوا على حفظ ما دُوِّن لهم من الرأي والاستحسان الذي كان عند العلماء آخر العلم والبيان.. وكان الأئمة يبكونَ على ما سلَفَ وسبَقَ لهم من الفتوى فيه، ويودُّون أن حظَّهم السلامةُ منه.. ومن حجة هذه الطائفة فيما عوَّلوا عليه أنَّهم يَقصُرون وينزلون عن مراتب من له المراتب في الدين بجهلهم بأصوله، وأنَّهم مع الحاجة إليهم لا يستغنون عن أجوبة الناس في مسائلهم وأحكامِهم؛ فلذلك اعتمدوا على ما قد كفاهم الجواب فيه غيرهم.. وهم مع ذلك لا ينفكُّون من ورود النَّوازل عليهم فيما لم يتقدَّمهم فيه إلى الجواب غيرهم؛ فهم يقيسون على ما حفظوا من تلك المسائل، ويفرضون الأحكام فيها، ويستدلُّون منها، ويتركون طريق الاستدلال من حيث استدل الأئمة وعلماء الأمة؛ فجعلوا ما يحتاج أن يستدل عليه دليلاً على غيره.. ولو علموا أصول الدين وطرق الأحكام وحفظوا السنن كان ذلك قوة لهم على ما ينزل بهم، ولكنهم جهلوا ذلك فعادوه، وعادوا صاحبه؛ فهم يفرِّطون في انتقاص الطائفة الأولى وتجهيلهم وعيبهم، وتلك تعيب هذه بضروب من العيب، وكلُّهم يتجاوز الحدَّ في الذم، وعند كل واحدٍ من الطائفتين خيرٌ كثيرٌ، وعلمٌ كبيرٌ.. وأما أولئك فكالخزان=

وقال: «وأما علم الكلام فإن بلادنا (وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصوم، ولا اختلفت فيها النِّحَل؛ فقلَّ لذلك تصرُّفهم في هذا الباب): فهي على كلِّ حالٍ غيرُ عريَّة عنه، وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال، نُظَّار على أصوله، ولهم فيه تواليف.. منهم خليل بن إسحاق[(١)] ويحيى بن السمينة[(٢)] والحاجب موسى بن حدير[(٣)] وأخوه الوزير صاحب المظالم أحمد (وكان داعية إلى الاعتزال لا يستتر بذلك.. ولنا على مذهبنا الذي تخيَّرناه من مذاهب أصحاب الحديث كتاب في هذا المعنى[(٤)] وهو وإن كان صغير

= الصيدلانيين، وهؤلاء في جهل معاني ما حملوه مثلهم إلا كالمعالجين بأيديهم لعلل لا يقفون على حقيقة الداء المولِّد لها ولا حقيقة طبيعة الدواء المعالج بها؛ فأولئك أقرب إلى السلامة في العاجل والآجل، وهؤلاء أكثر فائدة في العاجل وأكبر عذرًا في الآجل.. وإلى الله تعالى نفزع في التوفيق لما يقرِّب من رضاه ويوجب السلامة من سخطه؛ فإنما ننال ذلك برحمته وفضله.. واعلم ـ يا أخي! ـ: أنَّ المفرِّط في حفظ المولدات لا يؤمن عليه الجهل بكثير من السنن إذا لم يكن تقدَّم علمه بها، وأن المفرِّط في حفظ طرق الآثار دون الوقوف على معانيها وما قاله الفقهاء فيها لصفرٌ من العلم، وكلاهما قانع بالشم من الطعام، ومن الله التوفيق والحرمان، وهو حسبي وبه أعتصم».. وقال ١١١٦/٢: «والله لقد تجاوز الناسُ الحدَّ في الغيبة والذَّم؛ فلم يقنعوا بذم العامَّة دون الخاصة، ولا بذم الجهال دون العلماء.. وهذا كلُّه يحمل عليه الجهل والحسد».

(١) قال الأستاذ الدكتور إحسان عباس في تعليقه على نفح الطيب ١٧٦/٣: «لعل صوابه خليل بن عبدالملك ـ وهو من أصحاب ابن مسرة ـ وعليه درس ابن السمينة»، وأحال ترجمته إلى تاريخ الرواة للعلم لابن الفرضي، والتكملة لابن الأبار.

(٢) ذكر له كحالة في معجم المؤلفين ١٢٠/٤ أنه أبو بكر يحيى بن يحيى، وأن له كُنَّاشًا، وأنه توفي في حدود ٣١٦.

(٣) لم أجد عنه سوى قول الحميدي في جذوة المقتبس ص ٣١٦: «موسى بن محمد بن حدير الحاجب من أهل الأدب والشعر ذكره أبو محمد ابن حزم».. وابن عبد ربه صاحب «العِقْد الفريد» من آل حدير.

(٤) قال أستاذنا الدكتور إحسان في تعليقه على نفح الطيب ١٧٧/٣: «أغلب الظن أن يعني المجلى وهو متن شرحه المحلى».. قال أبو عبدالرحمٰن: بل المراد كتاب التقريب لحدود المنطق.. والمعنى أنه ألف كتابه في المنطق على مذهبه في الأخذ بالظاهر؛ وذلك من ناحية ما أضافه من تفسير وتمثيل واستدلال؛ إذن المراد بيقين كتاب التقريب؛ لسببين:
أولهما: أن السياق عن علم الكلام، وقد رأينا العتقى يجعل الكلام والمنطق واحدًا. =

الجرم قليل عدد الورق، يزيد على المائتين زيادة يسيرة؛ فعظيم الفائدة؛ لأنا أسقطنا فيه المَشاغب كلَّها، وأضربنا عن التطويل جملةً، واقتصرنا على البراهين المنتخبة من المقدمات الصِّحاح الراجعة إلى شهادة الحسِّ وبديهة العقل لها بالصحة.. ولنا فيما تحقَّقنا به تآليف جمَّة: منها ما قد تَمَّ، ومنها ما شارف على التمام، ومنها ما قد مضَى منه صدرٌ، ويعينُ الله تعالى على باقيه...[1] لم نقصد به قصد مباهاة فنذكرها، ولا أردنا السمعة فنسميها، والمراد بها ربنا جل وجهه.. وهو ولي العون فيها، والمليُّ بالمجازاة عليها.. وما كان لله تعالى فسيبدو، وحسبنا الله ونعم الوكيل»[2].

قال أبو عبدالرحمٰن: تركيبة أبي محمد رحمه الله علمًا وذكاءً وشجاعة وزهدًا في الدنيا والجاه والمنصب كل ذلك ـ بعون الله وتوفيقه ـ جعله هضبة صلبة شماء أمام ازدراء العوام وتنغيصهم؛ فأعلن ما انفرد به من علم واجتهاد غير هيَّابٍ؛ فكان الناهض الفائت المطفِّف المستولي على الأمد.. وما سرده تجربة يعيشها بسبب تأليفه في علوم الأوائل ولا سيما المنطق، وتجد نماذج التهويش العامي في رسالتَي ابن البارية الَّتي ردَّ عليها أبو محمد برسالة «الهاتف من بُعد»، ورسالة العُتَقيِّ الَّتي رد عليها برسالة سُمِّيت «رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال التعنيف».

قال أبو عبدالرحمٰن: الرسالتان تشملان الرد على الهاتف، والرد على العُتَقيِّ الذي يعيب أبا محمد بأنه يردُّ على الشرعيِّ بالمنطقي[3].

= **وثانيهما**: أن وصف أبي محمد لا ينطبق على المجلى؛ فهو كتاب مختصر صامت ليس فيه من البرهنة شيء.. والوصف حجمًا وموضوعًا ينطبق على التقريب، وقد ظنه نصيرًا لمذهبه الذي تخيره في الأخذ بالظاهر على مذهب أهل الحديث.

(١) قال أبو عبدالرحمٰن: هذا أحد البراهين على ما أسلفته من مراوحة الإمام أبي محمد في التأليف؛ فيشتغل في تأليف، ثم يشتغل في تأليف آخر، ثم يعود إلى إكمال تأليفه الأول وهكذا.

(٢) نفح الطيب ٢/١٧٦ ـ ١٧٧.

(٣) رسالتان أجاب فيهما على رسالتين سئل فيهما سؤال التعنيف/ ضمن رسائل ابن حزم ٣/٧٣ بتحقيق الدكتور إحسان عباس/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ طبعتهم الثانية عام ١٩٨٧م.

قال أبو عبدالرحمٰن: أبو محمد بنظرية المعرفة جعل العقل نصيرًا للشرع فهمًا له ودفاعًا عنه، وأما منطق أرسطو الصُّوري فقد حرَّف أبا محمدٍ عن ظاهريته الخيِّرة تطبيقًا.. إلا أنه ظنَّ أن المنطقَ محصِّلٌ للحقائق؛ فجعله أداة اجتهاد؛ لهذا تبرَّأ من تهمة العُتَقيِّ بقوله: «وأما قولهم: «إننا نردُّ بالمنطقي على الشرعي» فكذب وجهل ومكابرة، ونحن الداعون إلى الشرع؛ لأننا إنما ندعو الناس إلى كتاب الله تعالى الذي: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت:٤٢]، وإلى بيان رسول الله ﷺ الذي أمره الله تعالى بالبيان عنه، وإلى إجماع الصحابة رضوان الله عليهم؛ فكيف يَرُدُّ على الشرعيِّ مَن هذه صفتُه؟.. إنما يَرُدُّ على الشرعي من يُدْعَى إلى كلام الله تعالى، وكلام نبيه محمد ﷺ، وإجماع الصحابة رضي الله عنهم؛ فيعارض ذلك برأيه، ويُعرض عن ذلك إلى قياسه إن كان عند نفسه ممن يفهم، أو إلى تقليده إن كان مقصِّرًا معترفًا بتقصيره؛ فلينظروا هم ونحن في هاتين الصفتين: من الجاهلُ لكل صفةٍ منهما، ثم لينظر كل واحدٍ منَّا الجزاءَ مِنَ المليِّ بالمجازاة؛ مِنَ الذي لا إله إلا هو؟!»[1].

وقال العُتَقيُّ: «وإن معنى الفقه غير معنى الكلام؛ فَخَلُّوا كتاب حدِّ المنطق لأجل ذلك، ولما فيه من التعميق، والعرض، وترتيب الهيئات»[2] فردَّ عليه أبو محمد بقوله: «إنَّ هذا من ذلك الباطل.. ليت شعري أدخَلَ حدُّ المنطق في السنن؟.. إنَّ هذا لعجب عجيب؛ ومن كانت هذه منزلته من الفهم ما كان حقُّه أن يعود إلا إلى كُتَّاب الهجاء[3] ومن طرائف الدهر قولهم: (إن في حدِّ المنطق ترتيبَ الهيئات).. وهذا أمرٌ ما علمه قطُّ أحدٌ في حدِّ المنطق، ونسأل هؤلاء السعوات[4] عن حدِّ المنطق هذا الذي يذمونه: هل عرفوه، أم

(١) المصدر السابق ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٢) المصدر السابق ضمن رسائل ابن حزم ٨٦/٣.

(٣) قال الإمام أبو محمد رحمه الله:

وإلا فعودوا للمكاتب بداءةً ... فكم دون ما تبغون لله من سِتْرِ

(٤) احتمل أستاذنا الدكتور إحسان أن تكون: «الببغاوات».. قال أبو عبدالرحمٰن: السعويُّ ـ نسبة على صيغة المبالغة ـ لمن يسعَى فيما لا يعنيه؛ فلعلَّ جمعها على السعوات من الكلام الدارج عندهم في الجمع على غير قياس.

لم يعرفوه؟.. فإن كانوا عرفوه فليبينوا لنا ما وجدوا فيه من المنكرات، وإن كانوا لم يعرفوه فكيف يستحلُّون أن يذموا ما لم يعرفوه؟.. ألم يسمعوا قول الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: ٣٩]؟.. ولكنَّ إعراضهم عن القرآن إلى ما يطول عليه ندمُهم يوم القيامة: هو الذي أوقعهم في الفضائح والقبائح.. ونعوذ بالله من الخذلان»[١].

وأورد أبو محمد خلال ذلك كُليمة نفيسة شبيهة بكلمة الإمام الشافعي في: «الرسالة»، أوردتها بكتابي: «هذه ظاهريتي».. قال أبو محمد: «ولا بدَّ لطالب الحقائق من أن يسمع حجَّة كل قائل؛ فإذا أظهر البرهانَ لزمَه الانقيادُ والرجوع إليه وإلا فهو فاسقٌ.. والبرهان لا يجوز أن يعارضه برهانٌ آخر؛ فالحق لا يكون شيئين مختلفين، ولا يمكن ذلك أصلاً.. والحق مبيَّنٌ في الملل والديانات بموجب العقل والبراهين الراجعة إلى أول الحسِّ والضرورة؛ فلا بدَّ لمن أراد الوقوف على الحقائق من طلب العلم المؤدِّي إلى معرفة البرهان.. والحقُّ يستبين في النِّحل بالرُّجوع إلى القرآن الذي اتَّفقت عليه الفرق، وإلى الإجماع المتيقَّن؛ فلا بدَّ لمن أراد الوقوف على الحقائق في ذلك الوقوف على ما أوجبه القرآنُ وصحَّ به الإجماع.. والحق يتبيَّن فيما اختلف فيه العلماء بالرجوع إلى ما افترض الله تعالى الرجوع إليه من أحكام القرآن والسنن المسندة إلى رسول الله ﷺ؛ فواجب على كل مسلم طلبُ ما يلزمه من ذلك والبحث عنه واعتقاده الحقَّ إذا صحَّ عنده.. وكل هذا لا يُدْرَك بالأماني الفاسدة، ولا بالأهذار الباردة، ولا بالدعاوى الكاذبة.. لكن بِطلب أحكام القرآن، والبحث عن الحديث وضبطه والاشتغال به عما لا يُجدي ولا يُغني»[٢].

[موقف الأندلسيِّين من علوم الأوائل].

ولقد تقصَّى القاضي صاعد بن أحمد تلميذ ابن حزم من حال علوم الأوائل بالأندلس ما لم يتقَصَّه شيخُه أبو محمد؛ فقال: «وأمَّا الأندلس فكان فيها أيضًا بعد تغلُّب بني أمية عليها جماعة عُنيت بطلب الفلسفة،

---

(١) المصدر السابق/ ضمن رسائل ابن حزم ٣/٨٦ ـ ٨٧.

(٢) المصدر السابق/ ضمن رسائل ابن حزم ٣/٩٧.

ونالت أجزاءً كثيرة منها.. وكانت الأندلس قبل ذلك في الزمان القديم خاليةً من العلم.. لم يشتهر عندنا في أهلها أحدٌ بالاعتناء به.. إلا أنه يوجد فيها طلسمات قديمة في مواضع مختلفةٍ وقع الإجماع على أنَّها من عمل ملوك رومية؛ إذ كانت الأندلس منتظمة لمملكتهم.. ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون في شهر رمضان سنة اثنتين[1] وتسعين من الهجرة، وتمادت على ذلك أيضًا.. لا يُعنى أهلها من العلوم إلا بعلم الشريعة وعلم اللغة، إلى أن توطَّد الملكُ فيها لبني أمية، وبَعُد عَهدُ أهلها بالفتنة؛ فتحرَّك ذوُو الفهم والهمم منهم بطلب العلوم، وتنبَّهوا لإثارة الحقائق على حسب ما يأتي ذكره بعد هذا، إن شاء الله تعالى.. أما دين أهل الأندلس فدين الروم من الصابئة أولاً، ثم النصرانية أخيرًا إلى أن افتتحها المسلمون في التاريخ الذي ذكرناه.. وأما ملكهم فكان لطوائف من الأمم مختلفة تداولوها أمةً بعدَ أمةٍ؛ فمن تلك الأمم الروم، وكان عمالهم ينزلون مدينة طالقة العتيقة المجاورة لأشبيلية، واتصل ملكهم بها زمانًا طويلاً إلى أن غلبهم عليها القوط؛ فانتُسخ[2] البلد الرومي منها، واتخذ القوط مدينة طليطلة من مدائنها العتيقة قاعدةً لملكهم، وملكوا الأندلس أفخم ملك قريبًا من ثلاث مئة سنة إلى أن غلبهم المسلمون عليها في التاريخ الذي قدمنا ذكره، واقتعد ملوكهم قرطبةَ وطنًا، ولم يزل مركز ملك المسلمين بها إلى زمان الفتنة وانتشار الأمر على بني أمية؛ فافترق عند ذلك شمل الملك بالأندلس، وصار إلى عدَّة من الرؤساء حالهم كحال ملوك الطوائف من الفرس»[3]... ثم قال: «ولنعد إلى ذكر علمائها الذين هم غرضنا من ذكرها؛ فنقول: إنه لما كان وسط المئة الثالثة من تاريخ الهجرة (وذلك في أيام الأمير الخامس من ملوك بني أمية، وهو محمد بن عبدالرحمٰن بن الحكم بن هشام بن عبدالرحمٰن الداخل إلى

(١) في الأصل المطبوع: اثنين.
(٢) يعني أن القوط لم يرغبوا عاصمة الروم عاصمةً لهم، واتخذوا غيرها عاصمة لهم.
(٣) طبقات الأمم ص ١٥٥ ـ ١٥٧ بتحقيق حياة بو علوان/ دار الطليعة ببيروت/ طبعتهم الأولى عام ١٩٨٥م.

الأندلس ابن هشام بن عبدالملك بن مروان بن أبي العاص بن أمية) تحركَ أفرادٌ من الناس إلى طلب العلوم، ولم يزالوا يظهرون ظهورًا غير شائع في قريب وسط المئة الرابعة؛ فكان ممن اشتهر من العلماء ما بين هاتين المئتين، وعُني بعلم الحساب والنجوم: أبو عبيدة مسلم بن أحمد بن أبي عبيدة الليثي المعروف بصاحب القِبْلَة.. وإنما عُرف بذلك؛ لأنه كان يشرِّق كثيرًا في صلاته، وكان عالمًا بحركات الكواكب وأحكامها، وكان مع ذلك صاحب فقه وحديث، ورحل إلى المشرق؛ فسمع بمكة من علي بن عبدالعزيز، وبمصر من المُزَنيِّ، والربيع بن سليمان المؤذِّن، ويونس بن عبدالأعلى، ومحمد بن عبدالله بن عبدالحكم، وجماعة سواهم.. وفيه يقول أحمد بن محمد بن عبد ربِّه الشاعر:

أبا عُبَيْدَةَ ما السُّؤال عن خبر ... يحكيه إلا سؤالاً للذي سألا
أبيت إلا شذوذًا عن جماعتنا ... ولم يُصب رَأْيُ مَن أرجَا ولا اعتزلا
كذلك القِبْلَةُ الأولى مُبَدَّلَةٌ ... وقد أَبَيْتَ فما تَبْغي بها بدلا
زَعَمْتَ بَهْرامَ أو بَيْذَخْت يرْزُقُنا ... لا بل عطارِدَ أو بَرْجيسَ أو زُحَلا
وقلت: إنَّ جميعَ الخَلْقِ في فَلَكٍ ... بهم يحيط وفيهمْ يَقْسِمُ الأَجلا
والأرض كوريّةٌ حفَّ السماء بها ... فَوقًا وتَحْتًا وصارت نُقْطَةً مثلا
صَيْفُ الجَنوب شِتاءٌ للشمال بها ... قد صار بينهما هذا وذا دولا
فإنَّ كانونَ في صَنْعا وَقَرْطُبَةٍ ... بردٌ وأيلولُ يُذكي فيهما الشُّعُلا
هذا الدليل ولا قولٌ عزرتَ به[1] ... من القوانين تجلي القول والعملا
كما استمرَّ ابن موسى في غِوايته ... فوعَّر السهل حتى خلته جبلا
أَبْلِغْ معاويةَ المصغي لقولهما ... أني كفرت بما قالا وما فعلا!

ابن موسى هو قاسم بن موسى المعروف بالأقشتين الكاتب، ومعاوية هو أحد القرشيين الشبانسيين.. وتوفي أبو عبيدة هذا في سنة خمس وتسعين ومئتين.. ومنهم يحيى المعروف بابن السَّمينة من أهل قرطبة.. كان

---

(١) لعل معنى عزرت في هذا السياق: نصرتَ.

بصيرًا بالحساب والنُّجوم والطب، متصرِّفًا في العلوم، متفنِّنًا في ضروب المعارف، بارعًا في علم النحو واللغة والعروض ومعاني الشعر والفقه والحديث والأخبار والجدل، وكان معتزلي المذهب، ورحل إلى المشرق، ثم انصرف، وتوفي في سنة خمس عشرة وثلاث مئة.. ومنهم محمد بن إسماعيل المعروف بالحكيم كان عالمًا بالحساب والمنطق، دقيق الذهن، لطيف الخاطر، وكان مع ذلك نحويًّا ولغويًّا، وتوفي سنة إحدى وثلاثين وثلاث مئة.. ثم لما مضى صدرٌ من المئة الرابعة انتدبَه الأميرُ الحكم المستنصر بالله بن عبدالرحمٰن الناصر لدين الله (وذلك في أيَّام أبيه) إلى العناية بالعلوم وإيثار أهلها، واستجلب من بغداد ومصر وغيرهما من ديار المشرق عيون التَّواليف الجليلة، والمصنَّفات الغريبة في العلوم القديمة والحديثة، وجمع فيها في بقيَّة أيام أبيه.. ثم في مدَّة مُلكه من بعده ما كان يضاهي ما جمعتْه ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة؛ وتهيَّأ له ذلك بفرطِ محبَّته للعلم، وبُعد هِمَّته في اكتساب الفضائل، وسمُوٍّ نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك؛ فكثر تحرُّك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلُّمُ مذاهبهم، ثم توفي في شهر صفر من سنة ست وستين وثلاث مئة.. ووَلِيَ بعده ابنُه هشام المؤيد بالله (وهو يومئذ غلام لم يحتلم بعد)؛ فتغلَّب على تدبير ملكه بالأندلس حاجبُه أبو عامر محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن أبي عامر محمد بن الوليد بن يزيد بن عبدالملك بن عامر المعافري القحطاني، وعمد أول تغلبه عليه إلى خزائن أبيه الحكم الجامعة للكتب المذكورة وغيرها، وأبرز ما فيها من ضروب التَّواليف بمحضر خواصِّه من أهل العلم بالدِّين، وأمرهم بإخراج ما في جُملتها من كتب العلوم القديمة المؤلَّفة في المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل؛ حاشَى كتب الطب والحساب؛ فلما تميَّزت من سائر الكتب المؤلَّفة في اللغة والنحو، والأشعار والأخبار، والطب، والفقه والحديث، وغير ذلك من العلوم المباحة بمذاهب الأندلس ـ إلا ما أفلتَ منها، وذلك أقلُّها ـ؛ فأمر بإحراقها وإفسادها؛ فأحرق بعضها، وطرح بعضها في آبار القصر، وهيِّل عليها الترابُ والحجارةُ، وغُيِّرت بضروب من

التغابير[1] وفعل ذلك تحبُّبًا إلى عوامٍّ الأندلس، وتقبيحًا لمذهب الخليفة الحكم عندهم؛ إذ كانت تلك العلوم مهجورةً عند أسلافهم، مذمومةً بألسنة رؤسائهم.. وكان كلُّ من قرأها متَّهمًا عندهم بالخروج عن الملَّة، مظنونًا به الإلحادُ[2] في الشريعة؛ فسكن أكثرُ من كان تحرَّك للحكمة عند ذلك، وخمدتْ نفوسهم، وتستَّروا بما كان عندهم من تلك العلوم.. ولم يزل أولو النباهة مذ ذلك يكتمون لما[3] يعرفونه منها، ويظهرون ما يجوز لهم منه[4] من الحساب والفرائض والطب وما أشبه ذلك.. إلى أن انقرضت دولة بني أمية من الأندلس، وافترق الملكُ على جماعة من المخرِّبين عليهم في صدر المئة الخامسة من الهجرة، وصاروا طوائف، واقتعد كل واحد منهم قاعدة من أمهات البلاد بالأندلس؛ فانشغل بهم ملوك الحاضرة العظمى قرطبة عن امتحان الناس، والتعقُّب عليهم.. واضطرَّتهم الفتنة إلى

---

(١) قال أبو عبدالرحمٰن: بئسما فعله هذا الشقيُّ الذي كان حكمه بداية انحلال الدولة الأموية ـ دولة العرب والمسلمين ـ، وكانت غزواته الخاطفة دافع تجمع لدول العدو إلى أن سقطت الأندلس بأيديهم؛ فلم تعد بلادًا عربية ولا إسلامية.. وبعد الإمام ابن حزم وتلميذه صاعد بعشرات السنين يحدثنا يوسف بن محمد بن طلموس [ـ ٦٢٠ هـ] في كتابه «المدخل لصناعة المنطق» ـ كما في بحث رافائيل رامون عن الفكر اليوناني في فلسفة ابن حزم ـ: أن المنطق مهمل عند الأندلسيين، وأن الدهماء والعلماء يتهمون العارف به بالكفر.

قال عبدالحق التركماني عفا الله عنه: كتاب ابن طلموس طبعه أسين بلاصيوس في مدريد سنة (١٩١٦م)، وقد وقفتُ عليه، وفيه نقصٌ، وذكر في مقدمته بعض ما يتعلق بدخول العلوم إلى الأندلس، ومواقف أهلها منها، ومما قاله (ص: ٨): «لم يبق عِلمٌ لم يتداوله علماءُ الإسلام حتَّى تكثر التآليفُ فيه، والمذاكرة بينهم بسببه في المجالس، حتَّى يتهذَّب ويُخَلَّص، ويُغلب من الغرابة إلى حيثُ بلغت سائر العلوم الَّتي تداولوها؛ إلا صناعة المنطق، فإنِّي رأيتُها مرفوضةً عندهم، مطروحةً لديهم، لا يحفل بها، ولا يلتفت إليها، وزيادةً إلى هذا: أنَّ أهل زماننا ينفرون عنها، ويُنفِّرون، ويرمون العالم بها بالبدع والزندقة، وقد اشترك في هذا الأمر منهم دهماؤهم وعلماؤهم».

(٢) في الأصل المطبوع: بالإلحاد.

(٣) كتم تتعدى مباشرة بدون حرف الجر.

(٤) هكذا في الأصل المطبوع، والصواب: منها.. أي من العلوم.

بيع ما كان بقي بقصر قرطبة من ذخائر ملوك الجماعة من الكتب وسائر المتاع؛ فبيع بأوكس ثمنٍ وأتفَهِ قيمةٍ، وانتشرت تلك الكتب بأقطار الأندلس، ووجدوا في خلالها أعلاقًا[1] من العلوم القديمة كانت أفلتتْ من أيدي الممتَحِنين لخزانة الحكم أيام المنصور بن أبي عامر.. وأظهر أيضًا كل من كان عنده من الرغبة بشيء منها ما كان لديه؛ فلم تزل الرغبةُ ترتفع من حينئذ في طلب العلم القديم شيئًا فشيئًا، وقواعد الطوائف تتبصَّر قليلاً قليلاً إلى وقتنا هذا؛ فالحال ـ نحمد الله تعالى! ـ أفضل ما كانت بالأندلس في إباحة تلك العلوم والإعراض عن تحجير طلبها.. إلا أن زهد الملوك في هذه العلوم وغيرها، واشتغال الخواطر بما دهم الثُّغور من تغلُّبِ المشركين عامًا فعامًا على أطرافها، وضعف أهلها عن مدافعتهم عنها: قلَّل طلاب العلم، وصيَّرهم أفرادًا بالأندلس»[2] ثم ساق صاعدٌ أحوال علوم الأوائل بالأندلس ويهمُّنا منها ما ذكره عن المنطق؛ فقد ذكر عبدالرحمٰن بن إسماعيل بن بدر المعروف بالإقليدسي، وأنه معنيٌّ بصناعة المنطق، وأنَّ له تأليفًا مشهورًا في اختصار الكتب الثمانية المنطقية.. وذكر أبا عثمان سعيد بن فتحون بن مكرم السرقسطي الملقب بالحمار، وأنه نالته محنة في أيام المنصور بن أبي عامر أدته بعد الخروج من السجن إلى مغادرة الأندلس؛ فتوفي في جزيرة صقلية[3]، وذكر أبا مسلم عمر بن أحمد بن خلدون الحضرمي من أشراف أشبيلية، وأنه متصرف في علوم الفلسفة[4]

---

(١) قال التركماني: الأعلاق جمع عِلْق، وهو النفيس من كل شيءٍ. ويقال: هذا الشيءُ عِلْقُ مَضِنَّةٍ، أي: يُضَنُّ به. انظر: «لسان العرب» مادة (علق). وورد في مطبوع «الطبقات»: (أغلاقًا)، وأشار محقِّقه إلى أنها وردت في نسخة: (أعلاقا). قلتُ: وهذا هو الصواب.

(٢) طبقات الأمم ص ١٥٦ ـ ١٥٨.

(٣) طبقات الأمم ١٦٧ ـ ١٦٨. قال أبو عبدالرحمٰن: وبهذا الجمود جَمد أذكياءُ المسلمين على الآداب والنَّظريات، وارتحل العلم الماديُّ إلى أوربا.. وممن امتُحن مثله ـ كما في طبقات الأمم ص ١٧٦ ـ: الحسين بن حي التجيبي؛ فخرج إلى مصر، ثم إلى اليمن، ثم عاد إلى مصر، ثم إلى اليمن وتوفي بها.

(٤) طبقات الأمم ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

وذكر الحسن بن عبدالرحمٰن ابن الجلاب معاصَرةً، وأبا الوليد هشام بن هشام بن خالد الكناني الطليلطلي المعروف بابن الوقشي، وهو شيخ لصاعد[1] وقال: «وأما أبو عامر ابن الأمير ابن هود فهو منفرد بعلم المنطق والعناية بالعلم الطبيعي والعلم الإلهي»[2] ثم لما ذكر صاعدٌ الإمامَ أبا محمد ابن حزم قال: «ومنهم أبو الحسن علي بن محمد بن سِيدَه الأعمى (وكان أبوه أيضًا أعمى) عُني بعلم المنطق عناية طويلة، وألّف فيه تأليفًا كثيرًا مبسوطًا ذهب فيه مذهب متَّى بن يونس، وهو بعد هذا أعلم الأندلس قاطبة بالنحو واللغة والأشعار وأحفظهم لذلك؛ حتى أنه يستظهر كثيرًا من المصنَّفات فيها كالغريب المصنَّف وإصلاح المنطق، وله في اللغة تواليف جليلة منها الكتاب المحكم المحيط والأعظم مرتب على حروف المعجم، ومنها الكتاب المخصص مرتب على الأبواب كالغريب المصنف، ومنها شرح إصلاح المنطق، وشرح كتاب الحماسة وغير ذلك.. وتوفي رحمه الله في سنة ثمان وخمسين وأربع مئة وهو قد بلغ ستين سنة أو نحوها.. فهؤلاء مشاهير أهل البرهان من علماء الأندلس، وأما العلم الطبيعي والعلم الإلهي لم[3] يُعْنَ أحد من أهل الأندلس بهما كثير عناية، ولا أعلم من عُني بهما إلا أبا عبدالله محمد بن عبدالله بن حامد المعروف بابن النبَّاش البجاني، وسيأتي ذكره في الأطباء، وأبا عامر ابنَ الأمير ابن هودٍ، وأبا الفضل بن حسداي الإسرائيلي[4].

وذكر محمد بن عبدون الجبلي الذي رحل إلى المشرق سنة **٣٤٧** هـ، ودخل البصرة ومصر.. قال: «ودبر مارستانَها، ومهر بالطب ونبُل فيه، وأحكم كثيرًا من أصوله، وعانى صناعة المنطق عناية صحيحة.. وكان شيخه فيها أبا سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني

(١) طبقات الأمم ص ١٧٨ ـ ١٧٩.
(٢) طبقات الأمم ص ١٨١.
(٣) هكذا في الأصل المطبوع، الصواب: فلم.
(٤) طبقات الأمم ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

البغدادي[1]، ثم رجع إلى الأندلس سنة ستين وثلاث مئة؛ فخدم المستنصر بالله في الطب»[2].

وذكر أبا عثمان سعيد بن محمد البغونش الطليطلي قال: «ثم رحل إلى قرطبة لطلب العلم بها؛ فأخذ عن مسلمة بن أحمد علم العدد والهندسة، وعن محمد بن عبدون الجبلي وسليمان بن جلجل ومحمد بن الشناعة ونظرائهم علم الطب، ثم انصرف إلى طليطلة، واتصل بها بأميرها الظافر إسماعيل بن عامر بن مطرف بن ذي النُّون، وحظي عنده، وكان أحد مدبِّري دولته، ولقيته أنا فيها بعد ذلك في صدر دولة المأمون ذي المجد بن يحيى بن الظافر إسماعيل بن ذي النون، وقد ترك قراءة العلوم، وأقبل على قراءة القرآن ولزوم داره والانقباض عن الناس؛ فلقيت منه رجلاً عاقلاً، جميل الذكر والمذهب، حسن السيرة، نظيف الثياب، ذا كتب جليلة في أنواع الفلسفة وضروب الحكمة.. وتبينت منه أنه كان قرأ الهندسة وفهمها، وقرأ المنطق وضبط كثيرًا منه ثم أعرض عن ذلك وتشاغل بكتب جالينوس وجمعها وتناولها بتصحيحه ومعاناته؛ فحصل بتلك العناية على فهم كثير منها.. ولم يكن له دربةٌ بعلاج المرض، ولا طبيعة نافذة في فهم الأمراض، وتوفي عند صلاة الصبح من يوم الثلاثاء أول يوم من رجب سنة أربع وأربعين وأربع مئة.. وأخبرني رحمه الله: أنه ولد سنة تسع وستين وثلاث مئة؛ فكان إذْ توفي ابنَ خمس وسبعين سنة.. ومنهم الوزير أبو المطرف بن عبدالرحمٰن بن محمد بن عبدالكبير بن يحيى بن واقد بن محمد اللخميُّ (ت: ٤٠٠ هـ/ ١٠١٠ م) أحد أشراف أهل الأندلس وذوي السلف الصالح منهم والسابقة القديمة فيهم.. عُني عناية بالغة بقراءة كتب جالينوس

---

(١) ترجم له الصفدي في الوافي بالوفيات ١٣٨/٣، ووصفه بالمنطقي، وذكر من كتبه: مقالة في قوى مراتب الإنسان، وكلام في المنطق ـ في مسائل عدَّة سئل عنها ـ، ومسائل حِكَمِيَّة، وملح ونوادر، ومقالة في الأجرام العُلويَّة.. وأحال المحقق ترجمته للفهرست لابن النديم، وعيون الأنباء لابن أبي أصيبعة، وتاريخ حكماء الإسلام للبيهقي، وتاريخ الحكماء للقفطي، والمقابسات لأبي حيان، والأعلام للزركلي.

(٢) طبقات الأمم ص ١٩١ ـ ١٩٢.

وتفهمها، ومطالعة كتب أرسطوطاليس وغيره من الفلاسفة»[1].

وذكر أبا عبدالله محمد بن عبدالله حامد البجائي المعروف بابن النباش مُعتنٍ بصناعة الطب، منتصبٌ لعلاج المرضى، ذي[2] معرفةٍ جيدة بالعلم الطبيعي، ومشاركة في العلم الإلهي، وتحقق بعلم الأخلاق والسياسة.. له بصر بصناعة المنطق، ولا كبير حظ عنده من العلم الرياضي، وهو بجهة مرسية في وقتنا هذا»[3].

وذكر من أحداث عصره وممن اعتنى بطلب الفلسفة أبو الحسن عبدالرحمٰن بن خلف بن عساكر الدارمي ممن اعتنى بكتب جالينوس عناية صالحة، وقرأ كثيرًا منها على أبي عثمان سعيد بن محمد بن بغونش، وله نفوذ وطبع فاضل في المعاناة، ومنزع حسن في العلاج، وهو مع ذلك صَنْع اليدين، متصرفًا في ضروب من الأعمال اللطيفة والصناعات الدقيقة، وهو في وقتنا هذا معنيٌّ بصناعة الهندسة والمنطق ساع في نيلهما.. وله من جودة القريحة وصحة الفهم ما يمكِّنه البلوغ إلى المراتب الرفيعة من الفلسفة إن أعانه جَدٌّ[4] وساعدته حال[5].

[مسألة التَّافيف]

ومن المسائل الَّتي أصَّلها أبو محمدٍ في التقريب مسألة التَّأفيف[6]، قال رحمه الله: «وأما قول القائل: (فلان لا يَظلم في حبَّة خردل) فلا يُفهم من ذلك عند التحقيق وترك المسامحة إلا ما اقتضاه اللفظ خاصة: من أنه لا يظلم في الخردل خاصة.. وهذا الذي وُضِع له اللفظ في اللغة.. ولا يفهم

(١) طبقات الأمم ص ١٩٤ ـ ١٩٥.
(٢) أعربها وصفًا لابن المجرورة، والأصح وصف «أبو عبدالله»؛ فتكون العبارة: «ذو».
(٣) طبقات الأمم ص ١٩٨.
(٤) الأولى: إن أعانه الله وهيَّأ له حظًّا.
(٥) طبقات الأمم ص ١٨٩ ـ ١٩٨.
(٦) وهي قول: «أُفٍّ» الَّتي غلبت استعمالها للتقزُّز والتبرُّم، وندر استعمالها للنفَس الخارج من الغمِّ إلا مع دلالة خارجية.

من ذلك أنه لا يظلم في الآطام والضياع والدور؛ لأن الضياع والدور لا تسمى خردلاً أصلاً.. ولكن إن قال قائل: (لا يظلم الناس، أو قال لا يظلم في شيءٍ)؛ فحينئذٍ يُعَمُّ بالنَّفي كل ما وقع عليه اسم ظلم، فإن لم يكن هذا فلأي معنًى عُلِّقتْ في الأسماء على المسمَّيات، وثبت في العقول أنه لا بيان إلا بالألفاظ المعبَّر عن المعاني الَّتي أوقعت عليها في اللغة.. هذا ما لا يُعلم أحدٌ سواه إلا مغالط لنفسه، مكابرٌ لحسِّه، مسامحٌ حيث لا تنبغي المسامحة.. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فإنَّه لا يفهم من اللفظ أصلاً إلا منع أفٍّ فقط.. وأما القتل والضرب وغير ذلك فلا منع منه في هذا اللفظ أصلاً؛ لأن كل ذلك لا يسمَّى (أفّ)[1] ولا يعبر عنه بأف.. ولو أن إنسانًا قتل آخر، وأخبر عنه مخبر، وشهد شاهد: أنه قال له: (أف) لكان كاذبًا، وشاهد زور، وآتيًا كبيرة من الكبائر بحكم المختار للوسائط بيننا وبين الواحد الأول ﷺ عز باعثُه وجلَّ[2] إذ قضَى أن شهادة الزُّور من الكبائر؛ فمن لم يردعه قُبح الخروج عن المعقول فليردعه خوف النَّكال الشديد يوم الجزاء نعوذ بالله من ذلك.. ولو أن حالفًا حلف على القاتل: أنه قال للمقتول: (أف) لكانت يمينه غموسًا؛ فكيف استجاز من يصف نفسه بالفهم أن يقضي قضاءً يُقِرُّ به على نفسه أنه كاذب إذا حقق الحكم؟.. ولعمري إن كثيرًا منهم لأفاضل فهماء، أخيارٌ صالحون، معظَّمون باستحقاقهم، ولكن النقص لم يعر منه بشر إلا المعصومين بالقوى الإلهية من الأنبياء عليهم السلام خاصة.. وزلة العالم مؤذية جدًّا، ولو لم تَعْدُه إلى غيره لقل ضررها[3]، لكن لما قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۚ﴾ [الإسراء: ٢٣]: اقتضت هذه اللفظة إتيان كل ما يسمى إحسانًا، ودفع كل ما

(١) أفّ بسكون الفاء المشدَّدة على الحكاية.

(٢) في هذا الأسلوب التواء، ولو قال: «بحكم محمد رسول الله ﷺ الذي جعله واسطة بينه وبين خلقه في تبليغ شرعه» لكان أولَى.

(٣) أخرج الإمام أبو عمر ابن عبدالبر في «جامع بيان العلم» ٩٧٩/٢ (١٨٦٧) بإسنادٍ صحيح ـ كما قال محقِّقه ـ عن عمر رضي الله عنه، قال: ثلاثٌ يهدِمْنَ الدِّين: زلَّة عالمٍ، وجدالُ منافقٍ بالقرآن، وأئمَّةٌ مضلُّون.

يسمى إساءة؛ لأن الإساءة ضد الإحسان، والإحسان واجب؛ فالإساءة ممنوعة؛ لأن قولك: (أحسن إلى فلان) يقوم مقام قولك: لا تسئ إليه، وذلك معنى مقتضاه فقط.

وأما قولك: (لا تسئ إليه) فليس فيه الإحسان إليه، وكذلك إذا قلت: (لا تحسن إليه) فليس فيه أن تسيء إليه أصلاً؛ لأن هذا من الأضداد الَّتي بينها وسائط، والوسيطة ههنا ـ الَّتي بين الإساءة والإحسان ـ: المتاركة.. وأما إذا قلت: (أسئ إلى فلان) ففيه رفع الإحسان عنه؛ لأن الضد يدفع الضد.. إذا وقع أحدهما بطل الآخر؛ فتدبَّر هذه المعاني تستضِيءْ في جميع مطلوباتك بالنور الذي منحك خالقك تعالى، وقرَّب به شبهك من الملائكة، وأبانك عن البهائم، وإلا كنت كخابط عشواء حيران لا يدري ما يُقْدم عليه بالحقيقة ولا ما يترك باليقين.. لكن بالجسر والهجمة اللذين لعلمها يوردانك المتالف، ويقذفانك في المهالك.. هدانا الله وإياك بمنه»(1).

قال أبو عبدالرحمٰن: أبو محمد لا يُبيح ما فوق الأف من الأذى، ولكنَّ عَدَمَ إباحتِهِ بأدلة أخرى غير ظاهر الآية من سورة الإسراء.. والمحقَّق عندي أن النهي عما فوق الأف ثابت بظاهر الآية المذكورة، وقبل بيان ذلك أحبُّ أن أستعرض رأي أبي محمد في غير كتاب التقريب.. قال أبو محمد رحمه الله: «فمما شغبوا به أن قالوا: قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ فوجب إذ منع من قول (أف) للوالدين أن يكون ضربهما أو قتلهما أيضًا ممنوعًا؛ لأنهما أولى من قول (أف).. وقال تعالى: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٢٠].. قالوا: فوجب أن ما فوق القنطار وما دونه داخلٌ كل ذلك في حكم القنطار في المنع من أخذه.. وقال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا﴾ [الأنبياء: ٤٧].. قالوا: فعلمنا أنَّ ما دون مثقال حبة وما فوقها داخلان في حكم مثقال حبة الخردل (أنه تعالى يأتي بها).. وقال تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: ٧ ـ ٨]..

(١) «التقريب» (ص: ٥٣٥ ـ ٥٣٧).

قالوا: فعلمنا أن ما فوق مثقال الذرة وما دونها يُرى أيضًا.. وقال تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥].. قالوا: فعلمنا أن ما فوق القنطار والدينار وما دونهما في حكم القنطار والدينار»[١][٢].

وقال: «وأما قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فلو لم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلهما، ولما كان فيها إلا تحريم قول (أف) فقط، ولكن لما قال الله تعالى في الآية نفسها: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴿٢٤﴾﴾ [الإسراء: ٢٣ ـ ٢٤] اقتضت هذه الألفاظ من الإحسان والقول الكريم وخفض الجناح والذل والرحمة لهما والمنع من انتهارهما، وأوجبت أن يؤتى إليهما كل بِرٍّ وكل خيرٍ وكل رِفْقٍ؛ فبهذه الألفاظ وبالأحاديث الواردة في ذلك وجب برُّ الوالدين بكل وجهٍ وبكل معنًى، والمنع من كل ضررٍ وعقوق بأي وجه كان.. لا بالنَّهي عن قول «أف».. وبالألفاظ الَّتي ذكرنا وجب ضرورة أن من سبَّهما أو تبرَّم عليهما أو منعهما رفده في أيِّ شيءٍ كان من غير الحرام فلم يُحسن إليهما، ولا خفض لهما جناح الذلِّ من الرحمة.. ولو كان النهي عن قول «أف» مغنيًا عما سواه من وجوه الأذى لما كان لذكر الله تعالى في الآية نفسها ـ مع النَّهي عن قول «أف» ـ النهي عن النَّهْر والأمر بالإحسان وخفض الجناح والذل لهما معنًى[٣] فلما لم يقتصر تعالى على ذكر الأف وحده بطل قول من ادعى

---

(١) هذا ما يخالف بداهة العقل والمعلومات الأولى ولا يحتاج في رده إلى تكلف دليل أو حجة، والهادي هو الله. [شاكر].

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم/ قدم له الأستاذ الدكتور إحسان عباس مبقيًا على تحقيق الشيخ أحمد شاكر رحمه الله/ منشورات دار الآفاق الجديدة ببيروت م٢ ج ٧ ص ٥٦.

(٣) قال أبو عبدالرحمٰن: بل المعنى ـ حسب أسلوب لغة العرب ـ التأكيد بالعطف الأشد على الأخف.

أن بذكر الأفِّ عُلم ما عداه، وصحَّ ضرورةً أن لكل لفظة من الآية معنى غيرَ معنى سائر ألفاظها.. ولكنهم جروا على عادة لهم ذميمة من الاقتصار على بعض الآية والإضراب عن سائرها تمويهًا على من اغترَّ بهم، ومجاهرة لله تعالى لما لا يحل من التدليس في دينه[1] كما فعلوا في ذكرهم - في الاستنباط - قول الله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، وأضربوا عن أول الآية في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣][2] أول الآية مبطلٌ للاستنباط.. وكما فعل من فعل منهم في قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٤] وأضربوا عما بعدها من قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٥][3].

قال أبو محمد: ومن البرهان الضروري على أن نهيَ الله تعالى عن أن يقول المرء لوالديه: «أف» ليس نهيًا عن الضرب ولا عن القتل ولا عما عدا الأف[4] أن من حدَّث عن إنسان قتل آخر أو ضربه حتى كسر أضلاعه وقذفه بالحدود وبصق في وجهه؛ فشهد عليه من شهد ذلك كله؛ فقال الشاهد: إن زيدًا - يعني القاتل أو القاذف أو الضارب - قال لعمرٍو: «أف» - يعني المقتول أو المضروب أو المقذوف -: لكان بإجماع منَّا ومنهم كاذبًا

(١) قال أبو عبدالرحمٰن: حاشى لله ما دلَّسوا، ولا موَّهوا، ولا تجاهلوا سياق الآية الكريمة؛ بل أحسنوا الفهم عن ربِّهم، وعلموا بملاحن لغة العرب: أن النهي عن الأخف مانع من الأشد، ثم وجدوا هذا الفهم مؤكَّدًا بالنهي عن الأشدِّ نصًّا؛ لينقطع مثلُ شَغَبِ أبي محمد نفسِه رحمه الله.

(٢) قال أبو عبدالرحمٰن: ليس في هذا إضراب عن سياق الآية الكريمة؛ لأن الاستنباط لا يكون إلا بحضور نصٍّ مرجوع إليه.

(٣) قال أبو عبدالرحمٰن: يرجع لكل نصٍّ بمقتضاه؛ فالذكر حينما لا يكون قرآن يُتلى ويجب الإنصات إليه.

(٤) قال أبو عبدالرحمٰن: لم يدَّعوا أن «أف» في لغة العرب بمعنى الضرب حتى يلزمهم ما أوردهم من إلزام، وإنما قالوا: تدل باستعمال العرب الغالب على أقل الإيذاء؛ فإذا نُهي عن قليل الإيذاء كان النهي عن كثيره مقتضى دلالة أف بضرورة العقل.

آفكًا، شاهدَ زورٍ، ومفتريًا مردود الشهادة؛ فكيف يريد هؤلاء القوم منَّا أن نحكم بما يقرون أنه كذب؟!.. فكيف يستجيزون أن ينسبوا إلى الله تعالى الحكم بما يشهدون أنه كذب؟!.. ونحن نعوذ بالله العظيم من أن نقول: إنَّ نهي الله عزَّ وجلَّ عن قول «أف» للوالدين يفهم منه النهي عن الضرب لهما أو القتل أو القذف؛ فإذ لا شكَّ عند كل من له معرفة بشيء من اللغة العربية أن القتل والضرب والقذف لا يسمَّى شيء من ذلك «أف» فبلا شكٍّ يعلم كلُّ ذي عقل أنَّ النهي عن قول «أف» ليس نهيًا عن القتل ولا عن الضرب ولا عن القذف، وأنه إنما هو نهي عن قول «أف» فقط»[1].

قال أبو عبدالرحمٰن: من سمَّى الضرب أُفًّا فقد كذب بلا ريب؛ لأنه ليس في لغة العرب أن أف بمعنى ضرب.. وهذه الحقيقة الصحيحة لا تنفي الحقيقة الصحيحة الأخرى، وهي أن النهي عن الأف الذي هو أقل الإيذاء نهي عن الأشد من الإيذاء يشمل كل موصوف بأنه إيذاء كالضرب والسب.. والفارق بين الحقيقتين الصحيحتين: أن الحقيقة الأولى منظور إليها بدلالة المفردة (الضرب، والأف)، والثانية منظور إليها بدلالة كلام مركب يُضيف إلى معنى المفردة، وهو تركيب الكلام من أداة النهي، والقول، وأف.

ولقد تناول العلماء هذه المسألة قبل ابن حزم وبعده، وإنني مقتصر على بعض أقوالهم..

قال الإمام الشافعي رحمه الله: «فأقوى القياس أن يُحرِّم الله في كتابه، أو يحرِّم رسول الله ﷺ القليل من الشيء؛ فيُعلم أن قليله إذا حُرِّم كان كثيره مثل التحريم أو أكثر؛ بفضل الكثرة على القلة.. وكذلك إذا حُمِد على يسيرٍ من الطاعة كان ما هو أكثر منها أولى أن يُحمد عليه، وكذلك إذا أباح كثيرَ شيءٍ كان الأقلُّ منه أولى أن يكون مباحًا...»[2] ثم قال: «قال الله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ

---

(١) الإحكام م ٢ ج ٧ ص ٥٧ ـ ٥٩.

(٢) الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي/ تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر/ دار الفكر/ ص ٥١٣.

ذَرَّةٍ شَـرًّا يَـرَهُۥ ﴿٨﴾ [الزلزلة: ٧ ـ ٨]؛ فكان ما هو أكثر من مثقال ذرة من الخير أحْمَدَ، وما هو أكثر من مثقال ذرةٍ من الشر أعظم من المأثم.. وأباح لنا دماء أهل الكفر المقاتلين غير المعاهدين وأموالهم.. لم يحظر علينا منها شيئًا أذكُرُهُ؛ فكان ما نلنا من أبدانهم دون الدماء، ومن أموالهم دون كلِّها[1] أولى أن يكون مباحًا.

وقد يمتنع بعضُ أهل العلم من أن يسمي هذا «قياسًا»، ويقول: هذا معنى ما أحلَّ الله وحرَّم وذمَّ؛ لأنه داخل في جملته؛ فهو بعينه، لا قياس على غيره.. ويقول مثلَ هذا القول في غير هذا، مما كان في الحلال فأُحِلَّ، والحرام فحُرِّم.. ويمتنع أن يسمَّى القياس إلا ما كان يحتمل أن يُشَبَّه بما احتمل أن يكون شبهًا من معنيين مختلفين؛ فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر.

ويقول غيرهم من أهل العلم: ما عدا النصِّ من الكتاب أو السنة فكان في معناه فهو قياس، والله أعلم»[2].

قال أبو عبدالرحمٰن: لا يُسَمَّى هذا قياسًا؛ لأن القياس في اصطلاحهم أن يكون المقيس غير مدلول عليه بالنصِّ الوارد في المقيس عليه بمقتضى لغة العرب، وههنا نجد أن المقيس ـ وهو ما فوق أقل الإيذاء ـ مدلول عليه بالنصِّ الوارد في المقيس عليه وهو الأقل، وهذا هو ضرورة دلالة اللغة بحكم العقل الذي لا يحتمل غير هذه الضرورة؛ لأنه لا يعقل تحريم أقل الإيذاء وإباحة أكثره إلا بنصٍّ يُبيح الأكثر؛ فيكون الأمر تعبُّدًا.. ولا نصَّ ههنا يبيح الأكثر، بل النص من خارج هذا النص يحرمه.

وتسمية قياس الأولى خطأ؛ لأن الدلالة على ما جعلوه مقيسًا موجود في المقيس عليه لغةً، وإنما يسمَّى دلالة الأولى والأولوية تحتاج إلى برهان؛ لأن قولك: «هذا أولى» تحتاج إلى برهان.. والبرهان ههنا ما أسلفته من

---

(١) أي دون كل أموالهم.

(٢) الرسالة ص ٥١٥ ـ ٥١٦.

غلبة استعمال أهل اللغة النهي عن الأدنى فيما يشمل الأعلى؛ ولأن حكم العقل اقتضى ضرورة هذه الدلالة اللغوية.. ووجه أن ذلك حكم العقل أن العقل الإنساني المشترك لا يتصور تحريم الأدنى وإباحة الأعلى إلا بدليلٍ من نصٍّ آخر.. ومع هذا يتشوَّف العقل إلى معرفة الحكمة في إباحة الكثير.

وقال أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني [ـ ٤٠٣ هـ]: «الكلام في إحالة تخصُّصِ ما ثبت الحكم فيه بلحن القول وفحواه، وهذا نحو امتناع تخصص ما عقل من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء:٢٣]، ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾ [الزلزلة:٧]، ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [الإسراء: ٧١، والنساء: ٤٩]، ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]، وأمثال ذلك.. وإنما امتنع تخصُّص المفهوم منه مما عدا المنصوص عليه من الأذى والذرتين ونصف الذرة مما تناوله الاسم ودخل تحته، وإنما[1] هو مفهوم منه وفي معنى المستنبط، وإن لم يكن كذلك[2]، ولكنَّه مما يسبق إلى الفهم العلمُ به من غير ذكرٍ له بتسمية ولا استنباط[3] على ما بيناه من قبل، وقد بينا فيما سلف أن التخصص لا يكون تخصصًا إلا للقول، وإخراج[4] لما يتناوله ويجب دخوله فيه، أو يصح دخوله تحته، ويجري الاسم عليه لانفراده، وليس هذه حال المفهوم بلحن الخطاب وفحواه؛ فامتنع لذلك تخصصه.. والوجه الآخر: أن تخصُّص ما هذه سبيله نقض للكلام وإحالة فيه على قول جميع أهل اللغة؛ لأنه لو قال: (ولا تقل لهما أف، واضربهما وانهرهما) لكان ذلك نقضًا ظاهرًا..

---

(١) هكذا في الأصل المطبوع، ولا يستقيم السياق بهذا، وإنما يستقيم بمثل «لأنه»؛ والسبب في ذلك أن قوله: «هو مفهوم منه» جواب وتعليل لقوله: «وإنما امتنع تخصُّص».

(٢) قال أبو عبدالرحمٰن: بل هو كذلك؛ لأن الدلالة ـ كما أسلفتُ ـ دلالة كلام مُرَكَّب لا دلالة مفردة.

(٣) قال أبو عبدالرحمٰن: الاستنباط لما بعُدت دلالته وخفيتْ، والدلالة ههنا هي ظاهر الخطاب.

(٤) إخراج معطوف على جواب «أن» في قوله: «أن التخصص لا يكون».. أي: وأن التخصص إخراج.. إلخ.

وكذلك لو قال: لا تظلمون مثقال ذرة، ولكن تظلمون أحد[1] لكان ذلك نقضًا وخلفًا من القول؛ فإذا كان ذلك كذلك امتنع تخصص ما هذه حاله.. ولكن يصح تخصص الأوقات في مثل هذا؛ فيقول: (لا تقل له في يومك ووقتك هذا أفٍ، واضربه وانهره في غدٍ.. ولا تقل له أف إذا كان مؤمنًا بالله؛ فإذا لم يكن مؤمنًا تغيرت الحال)، ومفهوم الخطاب، وموجب مفهوم الخطاب...[2] وهذا صحيح لاختلاف الأغراض والدواعي والمصالح فيه»[3].

---

(١) قال محقق كتاب التقريب والإرشاد: هكذا في المخطوط، والمعنى تظلمون مثقال أحد.

قال أبو عبدالرحمٰن: ما ورد في المخطوط غير مفهوم، وما ذكره المحقق ليس فيه دليل على تقدير «مثقال»، وبعد هذا فكلمة «مثقال أحد» غير مفهومة في هذا السياق.. والمناسب للسياق أن تكون «أحد» محرفة عن «أكثر»: أي لا تظلمون ذرة وتظلمون أكثر.

قال التركمانيُّ: لعل الصواب ـ والله أعلم! ـ: (أُحُدًا)، والمراد جبل أُحدٍ المعروف، ويستعمل مثالاً للأعيان الكبيرة، وفي الحديث: **«لو كان لي مثلُ أُحُدٍ ذهبًا..»** أخرجه البخاري (٢٣٨٩)، فكأنّي بابن الباقلاني قد قابل بين صغر (مثقال ذرة) وكبر (جبل أُحد).

قال أبو عبدالرحمٰن: ويحتمل بدلالة من خارج النهي عن أخذ القليل، والأمر بأخذ الكثير كأن يقول: لا تأخذوا القليل من أعدائكم.. وقد قام البرهان على المتكلم مُحَرِّض يريد شفاء أنفس بأخذ الكثير.. وهذا المعنى محال ههنا؛ لأن الظلم نقص، وقد قامت البراهين على أن لله الكمال المطلق؛ فهو منزَّه عن النقص.. وقامت نصوص الشرع بالبرهان على أن الله لا يظلم، وأنه حرم الظلم على نفسه؛ فمحال أن يكون في شرعه ظلم؛ لأن الشرع حكمه سبحانه.

(٢) منذ قوله «ومفهوم الخطاب» كله معطوف على تغيُّر الحال.. قال أبو عبدالرحمٰن: وما استدركه ابن الباقلاني رحمه الله من تغيُّر الحال والوقت كله خارج محل النزاع؛ لأن النزاع في النهي عن الأقل بدون قرينة أو برهان على تخصُّص بحال أو زمان؛ ولهذا لا يستحيل النهي عن الأقل والمراد أخذ الأكثر ـ بغير تخصيص بوقت أو حال ـ إذا قام البرهان على ذلك كمسألة التحريض الَّتي أسلفتها.

(٣) التقريب والإرشاد للقاضي أبي بكر الباقلاني.. قدم له وحققه وعلق عليه الدكتور عبدالحميد بن علي أبو زيد/ مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى عام: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ٣/ ٨٥ ـ ٨٦.

قال أبو عبدالرحمٰن: الفارق بين الوجهين أن الوجه الأول عن دلالة القول بالنص لغةً، وليس عن دلالته بضرورة النص الَّتي لا تقتضي إلا وجهًا واحدًا هو عدم التخصُّص، والوجه الثاني ليس وجهًا مستقلاً، وإنما هو في الواقع تعليل للوجه الأول وبرهنة عليه، وإنما الوجه الآخر حقيقة ما ذكره في آخر كلامه من تخصُّص بالوقت والحال، وقد أسلفتُ في التعليقات أن ذلك خارج محل النزاع، وأن تخصُّص القول ممكنٍ بغير تخصُّص بالوقت والحال إذا قامت الدلالة من خارجٍ كمسألة التَّحريض الَّتي أسلفتها في التعليقات.

وقال الباقلاني في سياق مماثل: «وهذا باطل؛ لأن هذا ونحوه عندنا بمثابة المنطوق به وأبلغ؛ لأننا قد بيَّنَّا أننا نعلم ضرورةً قصد من قال ذلك: أنه نهي عن الحكم مع كلِّ أمر مُقطع عن التحصيل من غضبٍ وغيره، وليس العلم بذلك كالعلم بعلَّة الربا وأمثاله، بل هو بمنزلة قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٤٩، وسورة الإسراء: ٧١].. وقد مرَّ من ذلك ما فيه إقناع»[1].

قال أبو عبدالرحمٰن: قال ذلك ردًّا على من قال في دلالة: **«لا يقضي القاضي وهو غضبان»**[2]، ودلالة: **«ينقص التمر إذا يبس»**[3]، إنها دلالة

---

(١) التقريب والإرشاد ٣/ ٢٠٨.

(٢) أخرج البخاريُّ (٦٧٣٩)، ومسلم (١٧١٧) من حديث أبي بكرة رضي الله عنه، قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: **«لا يَحكم أحَدٌ بين اثنَين وهو غَضبانُ»**. وأخرجه أحمد ٣٧/٥ (٢٠٣٨٩)، وابن ماجة (٢٣١٦)، بلفظ: **«لا يَقْضِي القاضي بينَ اثنين وهو غضبان»**. [التركماني]

(٣) أخرج مالك في «الموطَّإ» رواية يحيى ٦٢٤/٢، ورواية أبي مصعب (٢٥١٧) عن عبدالله بن يزيدِ، أنَّ زيدًا أبا عيَّاشٍ أخبرَه أنَّه سأل سعدَ بن أبي وقَّاص عن البيضاءِ بالسُّلْت؟ فقال له سعدٌ: أيتهما أفضلُ؟ قال: البيضاءُ. فنهاه عن ذلكَ، وقال سعدٌ سمعتُ رسول الله ﷺ يُسأل عن اشتراء التَّمر بالرطب، فقال رسول الله ﷺ: **«أينقُصُ الرُّطبُ إذا يَبُسَ؟»** فقالوا: نعم! فنهَى عن ذلكَ.

ومن طريق مالك: أخرجه الشافعي في «الرسالة» (٩٠٧)، وأحمد (١٥١٥)، وأبو داود (٣٣٥٩)، وابن ماجة (٢٢٦٤)، والترمذي (١٢٢٥)، والنسائيُّ ٢٦٨/٧، وابن حبَّان (٤٩٩٧)، والحاكم ٣٨/٢، وغيرهم. =

قياس علة.. يعني دلالة النصِّ على أنه لا يقضي في أحوال أخرى تصدُّه عن الوعي بالحكم؛ لأن ذلك هو العلة؛ فتلك الأحوال مقيسة على الغضب بجامع العلة.

قال أبو عبدالرحمٰن: ليس في العقل الإنساني المشترك تصوُّرٌ للنهي عن القضاء حال الغضب إلا التصوُّرَ الواحدَ الذي لا يُحتمل غيره، وهو ذهاب العقل عن الوعي بالواقعة والحكم فيها، فكل حالة كهذه منهي عن القضاء فيها.. وهذا قياسٌ صحيحٌ لأجل العلَّة الجامعة، ومثل هذا القياس - والقياس وسيلة للكشف عن عمل البرهان؛ لأنَّه عملُ القائس وليس هو القياس - يلزم أهل الظاهر سواء أخضعوا وجعلوه قياسًا، أم امتنعوا من إطلاق القياس وجعلوه دليلاً مفهومًا ضرورةً من النص بحكم العقل كما ذهب إلى ذلك ابنُ الباقلاني، وما ذهب إليه هو الصحيح.. وإنما لزمهم؛ لأنهم يأخذون بظاهر العقل (وهو ما لا يتصور العقل غيره) مثل أخذ الأب الثلثين وإن لم يرد نصًا في قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١]؛ فلا يحتمل العقل غير أَخْذِ الأب الثلثين؛ لأنه لا وارث سوى الأبوين؛ وقد أخذ أحدُهما الثلث؛ فما بقي من الإرث فهو لمن بقي من الورثة.. هذه هي ضرورةُ النصِّ بحكم العقل.

وقال ابن الباقلاني رحمه الله تعالى: «وقوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾

= وقال الترمذيُّ: حديث حسنٌ صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم.

وقال الحاكم: هذا حديث صحيح لإجماع أئمة النقل على إمامة مالك بن أنسٍ، وأنه محكم في كلِّ ما يرويه من الحديث، إذ لم يوجد في رواياته إلا الصحيح، خصوصًا في حديث أهل المدينة، ثم لمتابعة الأئمة إيَّاه في روايته عن عبدالله بن يزيد.

وضعَّفه ابن حزم في «المحلَّى بالآثار» ٤٦٦/٨، وأشار إلى تقويته ابن عبدالبرِّ في «التمهيد» ١٧٠/١٩، وصححه ابن المديني - كما في «المحرَّر» لابن عبدالهادي (٨٨٢) - والخطابيُّ في «معالم السنن» ٦٧/٣، وابن الملقِّن في «البدر المنير» كما في «خلاصته» (١٤٦٩)، وابن حجر في «التلخيص» ٩/٣، والألباني في «الإرواء» (١٣٥٢).

والبيضاء: هو الشعير. والسُّلتُ: حبٌّ بين الحنطة والشعير، ولا قشر له كقشر الشعير، فهو كالحنطة في ملاسته، وكالشعير في طبعه وبرودته. [التركماني]

[الإسراء: ٢٣] بمنزلة قوله: (ولا جميع الأذى لهما فلا تفعله بهما ولا شيء منه)، وكذلك لو قال: (كُلْ من مال زيد، وخذ منه ما شئت، ولا تخنه بذرة)؛ لوجب أن يكون ذلك بمثابة قوله: (إلا الخيانة له فلا تخنه بشيء منها قلَّ أو كثر).. وفي أمثال هذا، وهذا هو مفهوم الخطاب، وليس من باب القياس جليِّه وخفيِّه في شيء»(١).

قال أبو عبدالرحمٰن: هذا هو عين الصواب، وقال رحمه الله تعالى: «وهناك نصٌّ، وعمومٌ، ولَحْنٌ بقولٍ يقتضيه؛ فواجبٌ القضاءُ على ما ثبت به إلا أن يمنع من ذلك دليل؛ وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٣٢]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُم مِّنْ إِمْلَـٰقٍ﴾ [الأنعام: ١٥١]، ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، و﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ [النور: ٢]، وأمثال ذلك من النصوصات والعمومات.. ونحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٤٩]، و[الإسراء: ٧١]، و«**أَدُّوا الخَيطَ والمِخْيَطَ**»(٢)، وأمثال هذا مما يجب إثباته بلحن القول وفحواه؛ فيجب تنزيل ذلك على ما رتَّبناه»(٣).

وقال رحمه الله تعالى: «أما مفهوم الخطاب ولحنه وفحواه فمتَّفَقٌ على صحته ووجوب القول به، وقد ذكرنا منه طرفًا في صدر الكتاب، وهو نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ فَٱنفَلَقَ﴾ [الشعراء: ٦٣]، ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٤٩، والإسراء: ٧١]».. وعلَّق محقق كتاب الباقلاني الدكتور عبدالحميد بن علي أبو زنيد بقوله: «يقصد المصنِّف بفحوى الخطاب مفهوم الموافقة الأَوْلَى، وقد ذكر له مثالين.. ويقصد بلحن الخطاب مفهوم الموافقة المساوي، ولكنه لم يمثِّل

(١) التقريب والإرشاد ٣/ ٢٥١.

(٢) بعضُ حديثٍ حسنٍ، أخرجه أحمد ٥/٣١٦ (٢٢٦٩٩)، وابن ماجة (٢٨٥٠)، والنسائي ٧/١٣١، وابن حبان (٤٨٥٥) من حديث: عُبادة بن الصامت رضي الله عنه. وراجع «السلسلة الصحيحة» (٦٦٩) و(٦٧٠) و(٩٨٥). [التركماني]

(٣) التقريب والإرشاد ٣/ ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

له، ويبدو من التمثيل بقوله تعالى: ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ فَٱنفَلَقَ﴾ [الشعراء: ٦٣]؛ أنه يريد بمفهوم الخطاب دلالة الاقتضاء، وهو تقدير كلمة «فضرب».. وجميع هذه الدلالات الثلاث متفق عليها كما قال المصنف إلا ما نُقِل عن ابن حزم وداود الظاهريَّين: أنَّهما لا يقولان بلحن الخطاب ولا فحواه.. ووصف ابن تيمية مخالفة ابن حزم في هذا أنَّها مكابرة على ما في إرشاد الفحول والبحر المحيط»[1].

قال أبو عبدالرحمٰن: أحب أن أسوق كلام الزركشيِّ كلَّه وإن طال؛ لأنه نفيس جدًّا، ثم يكون التحقيق بعد ذلك إن شاء الله..

قال رحمه الله تعالى: «والمعنى اللازم من اللفظ المركب، إما أن يكون موافقًا لمدلول ذلك المركَّب في الحكم أو مخالفًا له، والأول مفهومُ الموافقة، لأن المسكوت عنه موافق للملفوظ به، ويسمَّى فحوى الخطاب، لأن فحوى الكلام ما يفهم منه على سبيل القطع، وهذا كذلك؛ لأنه أولى بالحكم من المنطوق به أو مساوٍ له، ويسمى أيضًا لحن الخطاب لكن لحن الخطاب معناه.. قال تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠] هكذا قال الأصوليُّون.

وحكى الماوردي، والرُّوياني في باب القضاء في الفرق بين الفحوى ولحن الخطاب وجهين: أحدهما: أنَّ الفحوى ما نبه عليه اللفظ، واللحن ما لاح في أثناء اللفظ، والثاني الفحوى: ما دل على ما هو أقوى منه، ولحن القول ما دل على مثله. اهـ.

وذكر القفَّال في «فتاويه» أنَّ فحوى الخطاب: ما دل المُظهَر على المسقَط، ولحن القول: ما يكون محالاً على غير المراد في الأصل، والوضع من الملفوظ والمفهوم: ما يكون المراد به المُظهَر والمسقَط كقوله: «**في سَائمة الغنمِ الزكاةُ**»[2]؛ فالمراد به إثبات الزكاة في السائمة وإسقاطها في

(١) التقريب والإرشاد ٣/٣٣١.

(٢) قال ابن حجر في «التلخيص» ٢/٣٠٧: حديث: «**في سائمة الغنم الزكاة**» [أخرجه] البخاريُّ (١٤٥٤) في حديث أنس بلفظ: «**وفي صدقة الغنم في سائمتها أربعين إلى**=

غيرها، ومثَّل فحوى الخطاب بقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وقوله: ﴿أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ﴾ [الشعراء: ٦٣] أي: فضرب فانفلق، لأن الفحوى هو المعنى، وإنما يعرف المراد به بدلالة اللفظ المظهَر على المضمَر المحذوف.

قال: وكان الشيخ أبو الحسن المقرئ يجوِّز الوقف على قوله تعالى: ﴿أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ﴾ ثم يبتدئ بقوله: ﴿فَانفَلَقَ﴾ فقلت له: إن ذلك لا يجوز؛ لأن قوله: ﴿أَنِ اضْرِب﴾ وقوله: ﴿فَانفَلَقَ﴾ بمجموعهما يدلان على ذلك المسقَط؛ فلم يَجُز الوقف عليه.

قال: وأما لحن القول فهو غير هذا، ويسمَّى به؛ لأن اللفظ يُذكر ويراد به غيره، لكن باللحن من القول تبين أن المراد به غيره، كما قال تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠] لأنه قال قبل ذلك: ﴿حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِندِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا﴾ [محمد: ١٦].. كان المراد أن ما قال عليه السلام ليس بشيء؛ فهذا هو لحن القول، لأن قولهم: ماذا قال محمد آنفًا؟ لم يكن غرضهم من هذا اللفظ استكشاف القول، والفحص عن معناه، وهذا اللفظ يجوز أن يراد به ذلك، لكن في لحن القول قد يراد به ما قدَّرناه؛ فهم كانوا يقولون ذلك، وكان ذلك بيِّنًا في لحن قولهم، والله أعلم.

وهذا المفهوم تارة يكون أولى بالحكم من المنطوق، إما في الأكثر كدلالة تحريم التأفيف من قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] على تحريم الضَّرب، وسائر أنواع الأذى؛ فإن الضَّرب أكثر أذى من التأفيف، وكقوله ﷺ في المسلمين: «**يسعَى بذِمَّتِهم أدناهُم**»(١) فإنه يفهم ثبوت الذمة

= **عشرين ومئةٍ شاةٌ**»، وفي رواية أبي داود (١٥٦٧): «**في سائمة الغنم إذا كانت...**» فذكره. قال ابن الصلاح: أحسب أن قول الفقهاء والأصوليين «**في سائمة الغنم الزكاةُ**»؛ اختصارٌ منهم. [التركماني]

(١) أخرجه أحمد (٩٩٣)، وأبو داود (٤٥٣٠)، والنسائي ١٩/٨ من حديث عليٍّ رضي الله عنه. وصححه ابن عبدالهادي، والألباني، وحسَّنه ابن حجر. انظر: «نصب الراية» ٣٣٥/، و«موافقة الخبر الخبر» ٥٢٤/١، و«إرواء الغليل» (٢٢٠٨). [التركماني]

لأعلاهم بطريق الأولى.. وإما في الأقل كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] مفهومُه أن أمانته تحصل في الدرهم بطريق الأولى، وتارة يكون مساويًا، كدلالة جواز المباشرة من قوله: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ﴾ [البقرة: ١٨٧] على جواز أن يصبح الرجل صائمًا جنبًا؛ لأنه لو لم يجز ذلك لم يجز للصائم مَدُّه المباشرة إلى الطلوع، بل وجب قطعها مقدار ما يسع الغسل قبل طلوع الفجر.

وينقسم إلى قطعي لأنه احتمال كآية التأفيف، وإلى ظني وهو ما فيه احتمال مع الظهور، ومثلوه بقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فإن هذا عند طائفة يُشعر بأن القاتل عمدًا عليه تحرير رقبة من طريق أولى، لكن فيه احتمال من جهة قصر الكفارة على المخطئ، لكون ذنب المتعمِّدِ أعظم من أن يُكفَّر؛ ولهذا اتَّفقُوا على العمل به إذا كان جليًّا، وتنازعوا في المظنون فيه؛ فلم يوجب مالكٌ الكفارة في العمد كما ذكرناه، وإن شئت فقل إلى ضروري ونظري، وحكى المازَري عن بعض الأصوليين أن المفهوم إن تطرق إليه أدنى احتمال؛ فإنه لا يستدل به، ويرون أن الاحتمال في هذا يسقطُ العمل به، بخلاف اللفظيِّ.

وما ذكرناه من أنَّ مفهوم الموافقة تارةً يكون أولى، وتارةً يكون مساويًا، هو ما ذكره الغزاليُّ، والإمام فخرُ الدِّين، وأتباعُه، ومنهم من شرط فيه الأولوية، وهو قضيةُ ما نقله إمام الحرمين في «البرهان» عن كلام الشافعي في «الرسالة»، وهو قضية كلام الشيخ أبي إسحاق، وعليه جرى ابنُ الحاجب في موضعٍ، ونقله الهنديُّ عن الأكثرين، والصواب أن يقال: شرطُه أن لا يكون المعنَى في المسكوت عنه أقلَّ مناسبةً للحكم من المعنَى في المنطوق فيه؛ فيدخلُ فيه الأَولى والمساوي، وهو ظاهر كلام الجمهور من أصحابنا وغيرهم.

قال الهنديُّ: ويدل عليه تسمية الشافعي له بالقياس الجلي؛ فإنه لا يشترط في القياس الجلي كون الحكم في المقيس أَولَى من المقيس عليه؛

فلا يحسن عند القائلين باشتراط الأولوية تسميته جليًّا بل هو عندهم أخصُّ منه، ولو سَمَّى به لكان من تسميته الخاصَّ بالعام، وعليه يُنْزلون تسمية الشافعي، لكن يسمي أكثرهم الأولَ بفحوى الخطاب، والثاني بلحنه، واختلفوا في دلالة النص عليه: هل هي لفظية أو قياسية؟ على قولين، حكاهما الشافعي في «الأم»، وظاهر كلامه ترجيح أنه قياس، وهو الذي صدَّر به كلامه في «الرسالة»، وأوضحَه بالأمثلة.

ثم قال: وقد منع بعض أهل العلم أن يسمى بيانًا؛ لأنه نقله من النصِّ، ونقل الرافعي في باب القضاء على الأكثرين أنه قياس، وكذا الهندي في «النهاية»، وقال الصيرفي: ذهبتْ طائفةٌ جِلَّةٌ سيِّدُهم الشافعي: إلى أن هذا هو القياس الجلي، وذلك أن المذكور هو المسمى باسمه، وهو التنبيه على العموم، وإذا كان به عُقل كان هو الأصل، وكان مما نبَّه عليه فرعُه.

وقال الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللُّمع»: إنَّه الصحيح، وجرى عليه القفال الشاشي فذكره في أنواع القياس، وقال سُلَيمٌ في «التقريب»: الشافعيُّ يُومئ إلى أنه قياس جليٌّ، لا يجوز ورود الشرع بخلافه.

قال: وأنكر داود المفهوم، قال: وذهب المتكلمون بأسرهم - الأشعريةُ والمعتزلة - إلى أنَّ المنع من التأفيف وسائر أنواع الأذى مستفادٌ من النُّطق.

وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: الصحيح من المذاهب أنه جارٍ مجرى النُّطق لا مجرى القياس، وسماه الحنفية دلالة النصِّ. وقال آخرون: ليس بقياسٍ، ولا يسمَّى دلالة النص، لكن دلالته لفظية، ثم اختلفوا؛ فقيل: إنَّ المنع من التأفيف مثلًا منقولٌ بالعُرف عن موضوعه اللُّغوي إلى المنع من أنواع الأذى. وقيل: إنه فهم السياق والقرائن، وعليه المحققون من أهل هذا القول كالغزالي، وابن القُشَيري، والآمدي، وابن الحاجب، والدلالة عندهم مجازيَّة من باب إطلاق الأخص وإرادة الأعم.

قال المازَري: والقائلون بهذا شرطوا كون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به.. قال: والجمهور على أن دلالته من جهة اللغة لا من القياس، وذهب الشافعي إلى أنه من باب القياس، ورُدَّ عليه بأن سامع

الخطاب يَفهم منه النهيَ عن الضرب، وإن لم ينظر في طرق القياس، ويُؤمن بذلك، وإن لم يؤمن بالتعبد بالقياس.

وقال عبدالعزيز في «كشف الأسرار»: ظن بعض الشافعية أن هذا قياس جلي، وأصله التأفيف، وفرعه الضرب، وعلّته دفع الأذى، وليس كما ظنُّوا؛ لأن الأصل في القياس لا يجوز أن يكون ضربًا من الفروع بالإجماع، وقد يكون في هذا أصلاً بما يجعلوه فرعًا؛ لأنه كان ثابتًا قبل شرع القياس، فعلم أنه من الدِّلالات اللفظية، وليس بقياسٍ؛ ولهذا احتجَّ به نفاةُ القياس؛ لأنَّ المفهوم نظريٌّ، وهذا ضروريٌّ.

قال: وفائدةُ الخلاف في هذه المسألة أنَّه هل يعمل عمل النصِّ؟ وأنه هل يجرى في الحدود والكفارات؟»[1].

وقال: «وأما الظاهرية، فقد قال المازَري: نُقل عنهم إنكار القول بمفهوم الخطاب على الإطلاق، كما حُكي عن قوم من الأصوليين أن المفهوم متى تطرق إليه أدنى احتمال فإنه لا يستدل به، ويرون أن الاحتمال في هذا يسقط العمل به، بخلاف الظاهر اللفظي.

وقال ابن رشد: لا ينبغي للظاهرية أن يخالفوا في مفهوم الموافقة؛ لأنه من باب السمع، والذي يردُّ ذلك يرد نوعًا من الخطاب.

قلت: قد خالف فيه ابن حزم.. قال ابن تيمية: وهو مكابرة»[2].

قال أبو عبدالرحمٰن: المعنى اللازم من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] كلُّ إيذاء غير الأف كالضرب والسب، وحكم كل إيذاء هو حكم النهي عن قول: (أف)، ويسمى هذا مفهوم موافقة، ولا مشاحة

---

(١) البحر المحيط ١٢٤/٥ ـ ١٢٩/ دار الكتبي طبعتهم الأولى عام ١٤١٤ هـ/ نشر دار الخاني بالرياض، وانظر إرشاد الفحول ٥٩٦/٢ ـ ٥٩٨/ نشر مكتبة نزار الباز/ طبعتهم الأولى عام ١٤١٧ هـ.

(٢) البحر المحيط ١٣١/٥، وانظر كلام الشوكاني في إرشاد الفحول ٦٠٧/٢ ـ ٦٠٨ فإنه نفيس جدًّا.

في الاصطلاح العلمي إذا أَحوجت له ضرورةٌ، وهذا لا أجدُ فيه ضرورة للاصطلاح؛ لأن المجاز غالب الاستعمال جعل الأف في سياق الكلام المنفي بالنهي لأقل الإيذاء؛ فأكثر الإيذاء منصوص عليه بالنهي عن قول: (أف)؛ فلا نقول: وافق أكثر الإيذاء قول أف في النهي.. بل نقول: كل إيذاء منصوص على النهي عنه بدلالة النهي عن قول: «أف»؛ وذلك بدلالة اللغة الأدبية مجازًا؛ لأن العرب في غالب استعمالهم جعلوا النهي عن أقل الإيذاء نهيًا عن أكثره، ولأن (وذلك عند من ينفي دلالة اللغة منفردة) العقلَ حكَمَ بضرورة هذا الشمول من دلالة (أف)؛ لأنه ـ إذ خلا الكلام من قرينة ـ لا يتصور معنى معقولاً يُعلَّل به النهيُ من أقل الإيذاء مع إباحة أكثره؟!.

ولا يدخل في هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]؛ وذلك بأن نجعل إيجاب عتق رقبة على المخطئ دالاً على إيجابها على العامد؛ لأن كلمة (خطأ) لا تدل على معنى (عمدًا) في هذا السياق؛ لأن (خطأ) لا تقتضي عموم كل قاتل.. وهذا خلاف «أف» فهي تتناول وصفًا عامًا هو الإيذاء، وتقتضي بالنص أدنى الإيذاء، وتقتضي بغلبة الاستعمال مجازًا كل إيذاء.. ولأنَّ العقل بتصور معنى معقولاً لإعفاء العامد من الكفارة، وهو أن العامد عقوبته محققة لم يسقطها الله بكفارة، وأن المخطئ جنَى جناية عن غير قصد؛ فلا عقوبة عليه لانتفاء القصد سوى الغرم دنيويًا، وجعل الله الكفارة للتحلل من جناية كان سببًا فيها وإن لم يكن عن قصد.

وحتى لا أخرج عن الغرض أوجز القول: بأن ما لم ينصَّ عليه بعينه لا يكون له حكم المنصوص عليه بعينه إلا بدلالة من لغة العرب وحكم عقليٍّ لا يحتمل العقلُ غيره يصاحب النظرَ في النصِّ، كأن يكون النص يتناول وصفًا يشمل ما لم ينص عليه باسم كالضرب بدلالة التأفيف؛ لأنه إيذاء، والمنصوص عليه أدنى الإيذاء المفهوم من «أف»؛ ولأن العقل ـ مع الخلو من القرينة ـ لا يعقل إباحة أكثر الإيذاء وأشده وتحريم أقله وأخفه في نص شرع معصوم. وأما ردُّ أهل الظاهر لهذه الدلالة بغض النظر عن التقيد باصطلاح مفهوم الموافقة أو المخالفة؛ فهو من أخطائهم في التطبيق

مع أن تأصيلهم يقتضي الأخذ به؛ لأن من مذهبهم حمل الكلام على ظاهره اللغوي، وظاهر اللغة في النهي عن (أف) هو أقل الإيذاء بغلبة الاستعمال مجازًا؛ ولأن من مذهبهم الأخذ بالظاهر العقلي وهو ما لا يحتمل العقل غيره، والعقل ههنا لا يحتمل إباحة أكثر الإيذاء مع تحريم أقله في شرع معصوم خلا خطابه من قرينة تخرجه عن ظاهره؛ فهذا ظاهر عقلي.

وقال أبو الحسين محمد بن الطيب البصريُّ [ـ ٤٣٦]: «النهي عن شيء يمنع من الواجب[(١)] فهو كقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ...﴾ [الجمعة: ٩]؛ وذلك أنه لما أوجب علينا السعي، ثم نهانا عن البيع المانع من السعي عَلِمنا أنه إنما نهانا عنه لأنه مانع من الواجب[(٢)] وكقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ وذلك إنه نهى عن ذلك لأنه مناف للإعظام الواجب لهما من حيث كان أذىً واستخفافًا؛ فدلَّ من طريق الأولى على المنع من ضربهما؛ لأن ما منع منه لعلة؛ فما فيه تلك العلة وزيادة أولى بالمنع[(٣)]... وذكر قاضي القضاة[(٤)] رحمه الله: أن المنع من ضربهما معقول من جهة اللفظ لا من جهة القياس.. قال: ولا بدَّ من اعتبار عادة أهل اللغة في ذلك[(٥)]. والدليل على أن ذلك معقول من قياس الأولى لا باللفظ هو أنه لو عقل باللفظ

---

(١) يعني أنه سيسوق مثالاً لنهي عن شيء معلَّلٌ النهي فيه بأنه يمنع من الواجب.

(٢) قال أبو عبدالرحمٰن: هذه دلالة سياق بضرورة العقل؛ لأن السعي للمسجد وممارسة البيع لا يجتمعان؛ فالنهي عن أحدهما يقتضي إيجاب الآخر بدلالة الضدين؛ فإن النقيضان لا يجتمعان ولا يفترقان، والضدان يفترقان ولا يجتمعان؛ فلما تعيَّن الضدَّان نهيًا وإيجابًا كان حكمهما حكم النقيضين لا يرتفعان.

(٣) قال أبو عبدالرحمٰن: الإعظام بدلالة نصوص أخرى، والنهي عن الأف نهي عن أقل الإيذاء؛ فالمنع عن أقل الإيذاء نص بمقتضى لغة العرب في دلالة «أف» مجازًا غلب استعماله، والنهي عما هو أكثر من الإيذاء دلالة اللغة والعقل مجتمعتان معًا.

(٤) هو عبدالجبار بن أحمد المعتزليُّ عفا الله عنه صاحب «المغني» في علم الكلام.

(٥) وهنا هو الصواب الذي قررته في مناقشة نص ابن الباقلاني رحمه الله تعالى.. وقوله: «والدليل.. إلخ» رد على عبدالجبار.

لكان اللفظ موضوعًا للمنع من ضربهما: إما في اللغة، أو[1] في العرف؛ لأن العلم بالمنع من ضربهما موقوف على قياس الأولى[2]... بيان ذلك: أن الإنسان إذا سمع قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ...﴾ [الإسراء: ٢٣] إلى قوله: ﴿وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ علم أن هذا القول خرج مخرج الإعظام لهما.. لا سيما[3] مع ما تقرَّر في العقول من وجوب تعظيمهما إذا كانا مؤمنين، وإذا عُلِم ذلك عُلِم أنه نهى عن ذلك لكونه أذى، ونعلم أن الحكيم لا ينهى عن الشيء لعلة ويرخِّص فيما فيه تلك العلة وزيادة[4]، بل يكون بحظر[5] ذلك أولى.. والضرب هذه سبيله؛ فكان أولى بالمنع.. يُبيِّن ذلك أنه لو لم يحصل للإنسان هذه الجملة[6] لم يعلم المنع من ضربهما؛ لأنه لو جُوِّز أن يكون إنما نهى عن التأفيف لأنه أذى[7] قليل لا للإعظام[8] لجوَّزنا أن نؤمر بضربهما[9] فإن الإنسان قد يقول لغيره: (لا تحبس اللص، لكن اقطع يده، ولا تقطع يد فلان بل اقتله)[10] ولو علم أنه نهى عن التأفيف لأنه أذى، وجُوِّز أن يمنع الحكيم

(١) الأفصح إعادة «إما» بدل «أو».
(٢) قال أبو عبدالرحمٰن: أسلفت أن ذلك دلالة الكلام المركب مجازًا، وليس دلالة مفردة وأن صورة القياس الأصولي غير متحققة في هذا المثال.
(٣) الأفصح «ولا سيما» بالواو.
(٤) قال أبو عبدالرحمٰن: بل هذا معقول إذا كان في الشيء ما ينافي التعليل المنصوص عليه وكان ذلك المنافي أشد ضررًا.. والمحقق أن تعيُّن النهي عما فوق الأف جاء من خلو الكلام عن قرينة صارفة، وكون الإيذاء عمومًا مقتضى لغويًّا عقليًّا كما أسلفتُ.
(٥) في الأصل المطبوع «يحظر» بالياء التحتية المثناة، وهو تصحيف بلا ريب، بل هو بالباء التحتية الموحدة.
(٦) يعني وجود العلة وزيادة مما اقتضى أولويَّة سماها قياسًا.
(٧) نعم نهى عنه لأنه أذى قليل؛ ليشعر ـ بدلالة المجاز اللغوي، وضرورة اللغة والعقل معًا ـ أن كل أذى فوق ذلك منهيٌّ عنه.
(٨) الإعظام بدلالة نصوص أخرى.
(٩) هذا غيرُ محتمل، لأن الضرب إيذاء أشد من الإيذاء بأف.
(١٠) هذا قياس مع الفارق، لأن المثال الذي ذكره فيه المأمور به والمنهي عنه، ومحل النزاع عند الخلو من قرينة.

من الشيء لعلة، يرخِّص فيما فيه تلك العلة وزيادة لما عُلِم المنع من ضربهما؛ فعلمنا أن العلم بذلك موقوف على الجملة الَّتي ذكرناها لا غير دون ما يُدَّعى من العرف.. وأيضًا فليس يجوز الحكم بنقل الكلام إلى العرف إلا إذا لم يمكن سواه، وقد بينا أنه أمكن سواه[١].

إن قيل: لو عُقِل ذلك بالقياس لجاز أن لا يعلم المنعَ من ضربهما كثير من الناس بأن لا يقيسوا[٢].. قيل: إنما كان يجب ذلك لو كان ما ذكرناه من مقدمات هذا القياس مستأنفًا يحتاج إلى غامض فحص؛ فأما وكثير منها يَعلمه المكلَّف قبل الخطاب كالقول: بأن الحكيم لا يرخِّص في فعل ما فيه علة المنع وزيادة.. وكالقول: بمنافاة الأذى والاستخفاف للتعظيم[٣] ومنها[٤] ما العلم به مقارن للخطاب كالقول بأن هذا الخطاب خرج مخرج التعظيم[٥] فإذا كان كذلك[٦] كانت هذه المقدمات متكاملة للعاقل عند سماع الخطاب، وبهما يكمل قياس الأولى[٧].

---

(١) قال أبو عبدالرحمٰن: العرف ههنا عرف لغوي، وهو غلبة الاستعمال؛ فالأصل الحمل على ما غلب استعماله حتى يقوم برهان على المانع.. ثم إن هذا الأصل تأيَّد أيضًا بقيام البرهان (من اللغة والعقل) على إحالة أن يكون المراد غير ذلك العرف اللغوي الشامل لكل إيذاء.. والذي أمكن سوى العرف عند أبي الحسين البصري هو الحمل على القياس لا على مدلول العرف اللغوي.

(٢) يعني لا يُحسن القياس.. قال أبو عبدالرحمٰن: ليس الأمر مخايرة من أجل من يُحسن القياس ومن لا يُحسنه، وإنما الأمر يتعلق بتحقيق دلالة كلام مركب لا تحقق صورة القياس فيه.

(٣) كل هذا ناقشته في التعليقات السابقة.

(٤) يعني المثالين اللذين ذكرهما على أن القياس غير غامض؛ لهذا فالصواب: ومنهما ـ بالتثنية ـ .

(٥) هذا بالنسبة لعموم الآية، وأما الخطاب بالنهي عن الأف فخرج مخرج النهي عن الإيذاء.

(٦) أي: فإذا كان الأمر هو ما ذكر من انتفاء الغموض في القياس.

(٧) قال أبو عبدالرحمٰن: لا ننفي أن القياس غير غامض لو أُجري في الآية، وإنما المنفي أن صورة القياس غير واردة؛ لأن المقيس منصوص عليه.

فإن قيل: لو علم ذلك بالقياس لصح أن لا يعلم العاقل المنع من ضربهما لو منعه الله عزَّ وجلَّ من القياس الشرعي[1] قيل: لا يحسن المنع من هذا القياس[2] مع الإيضاح لعلته[3] لأنه لا يحسن أن يقول الحكيم: (لا تمنعوا مما وُجد فيه علة المنع وزيادة)[4] ألا ترى لو قال: (إنما منعت من ضرب الأبوين لكونه أذى، ولا تقيسوا على ذلك ما هو أشد منه)، كان مناقضة للتعليل، ولا يكون مناقضة في اللفظ؟[5] ولو حسن المنع من هذا القياس لكان إذا منع الله من القياس لا يُعلم المنع من ضربهما وإن منع من التأفيف[6].

فأما قول القائل: «ليس لفلان عندي حبَّة»؛ فإنه يمنع من أن يكون له عليه أكثر من ذلك؛ لأنه لو كان عليه أكثر من ذلك لكان له عليه حبة وزيادة؛ فأما ما نقص عن الحبة؛ فليس ينبئ القول عنه، لكنه لا يثبت في

---

(١) بأن قال سبحانه: لا تقيسوا الضرب على الأف.. فهذا الافتراض احتجاج على أن منع الشرع من قياس الضرب على الأف ينتج أن المنع من الضرب مفهوم باللغة لا بالقياس.. ووجه الإنتاج أن المكلف العاقل لن يعلم أن الضرب ممنوع منه قبل أن يُمنع من القياس.. والواقع أنه يعلم ذلك، وأن النهي عن القياس من أجل أنه كان يعلم أن الضرب منهي عنه.. وهذا افتراض ركيك؛ لأنه حينئذٍ يقال: كان يعلم بالقياس لا بغيره أن الضرب ممنوع منه، فلما مُنع من القياس كان ذلك المنع نفيًا للعمل بعلمه قبل النهي.

(٢) يعني أن الشرع لن يرد بالمنع من قياس الضرب على الأف.

(٣) يعني أن إيضاح علة القياس المقتضية له مانعة من نهي الشرع عنه.. وكل هذا تشقيق محروم من البركة.

(٤) أي لا تمنعوا من الضرب الذي وجد فيه أدنى الأذى وزيادة.

(٥) قال أبو عبدالرحمٰن: نعم ليس هو مناقضة في اللفظ؛ لأن النهي عن الضرب، وإباحة ما هو أشد منه يؤديهما المكلف بلا تناقض، وإنما التناقض في التعليل.. وهذا المثال الصحيح لا ينفي الدعوى الصحيحة بأن النهي عما فوق أف مفهوم نصًّا وبضرورة العقل لا بالقياس.

(٦) المعنى أن الشرع لا يأتي بالمنع من قياس الضرب على الأذى؛ لأنه يلزم من هذا المنع أن يكون الضرب مباحًا.. وكل هذا التشقيق فضول؛ لأنه لا يُقَدِّم ولا يؤخر في فصل النزاع بين من يقول: (النهي عن الضرب مفهوم بالنص) وبين من يقول: (إنما فُهم بالقياس).

الذمة على وجه يطالب به الإنسان؛ فإن جرت العادة بالمطالبة به لم يفد قوله: «ليس له عندي حبة» نفي ما نقص عنها[1].

وقول القائل: «فلان لا يملك حبة» ينفي كونه مالكًا لأكثر منها.. هو حبة وزيادة، وما نقص عنها لا يتعرَّض له خطابه، وليس هو مما يوصف الإنسان بأنه مالكه.. وقول القائل: «فلان لا يملك نقيرًا ولا قطميرًا» فإنَّه يدل من جهة العُرف على أنه لا يملك شيئًا لا من جهة اللغة ولا من جهة التعليل.. أما اللغة فلأن قولنا: «قطمير» موضوع لما يغشى النواة، وقولنا: «نقير» موضوع للنقرة الَّتي على ظهرها[2] وليس هو موضوعًا لقليل المال وكثيره.. وأما أنه غير مفهوم بالتعليل فلأن الإنسان لا يقصد أن ينفي كون غيرٍ مالكًا لنقير النواة وللفتيل وإذا لم يقصد نفي ذلك، ولا يحظر ذلك على ماله[3] لم يمكن أن يقال: إذا لم يكن الإنسان مالكًا لهما فبأن لا يملك ما فوقهما أولى، ولا يقصد الإنسان أن يصف غيره بالخيانة بالنقير والقطمير؛ حتى يقال: إذا خان فيها فما فوقهما أولى من ذلك.. فإذا[4] بطل أن يكون ذلك مفهومًا باللغة والتعليل: علمنا أنه في العُرف موضوع لنفي ملك القليل والكثير، لا أنه يفيد ملكه لأقل القليل.. ثم يقال ما زاد على أقل لغيره: (قد حصل فيه القليل وزيادة).

فأما قول القائل: (فلانٌ مُؤتَمَنٌ على قِنْطارٍ) فإنه لا يدل على أنه أمين فيما زاد على ذلك؛ لأن الإنسان قد تصرفه نفسه عن الخيانة في قدرٍ من المال، ولا تصرفه عن الخيانة فيما هو أكثر منه.. وأما ما نقص عن قنطار فإنه يدخل في القنطار؛ فالخطاب يتناوله؛ فإنْ علمنا أن قوله: (فلان مؤتمن

(١) قال أبو عبدالرحمٰن: هذا صحيح.. وما قرره من نَفْيٍ ما فوق الحبة مبني على خلو الكلام من قرينة تصرف الكلام عن ظاهره.
(٢) قال أبو عبدالرحمٰن: أسلفت أن الدلالة دلالة كلام مُرَكَّب لا دلالة مفردة.
(٣) هكذا في الأصل، والصواب: ولا يخطر ـ بالخاء المعجمة ـ على باله ـ بالباء لا بالميم ـ.
(٤) الأرجح عندي أنها «إذْ» بسكون الذال.

على قنطار) يقتضي أمانته على كلِّ حالٍ: كان ذلك معروفًا بالعُرف؛ لأنه لا تقتضيه اللُّغة، ولا التعليل»[1].

وقال القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفرَّاء [٣٨٠-٤٥٨ هـ] في تعريف فحوى الخطاب: «وأما فحوى الخطاب فهو التَّنبيه بالمنطوق به على حكم المسكوت عنه مثل حذف المضاف كقوله: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، ومعناه أفعال الحج في أشهر[2] وقوله: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٦].. وقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ومعناه: فحلق ففدية.. وكقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ فنبَّه بذلك على تحريم الضَّرب والشتم؛ لأنه إنما منع من التأفيف لما فيه من الأذى، وذلك في الضرب أعظم؛ فوجب أن يكون بالمنع أولى.. ويسمَّى هذا القسم فحوى الخطاب[3].

وقال بعض أهل اللغة[4]: اشتقَّ ذلك من تسميتهم الأبزار: فحافحًا، ويقال: (فحِّ قدرك هذا يا هذا)؛ فسمي فحوى؛ لأنه يُظهر معنى اللفظ، كما تُظهر الأبزار طعم الطبيخ ورائحته»[5].

---

(١) المعتمد في أصول الفقه/ تأليف أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي [٤٣٦ هـ/ ١٠٤٤م] قدَّم له الشيخ خليل المَيس، طبعة دار الكتب العلمية ببيروت: ٢/٢٥٤ - ٢٥٧.

(٢) قال أبو عبدالرحمٰن: ليست أفعال الحج مسكوتًا عنها، بل هي مشمولة بدلالة كلمة «حج».

(٣) قال أبو عبدالرحمٰن: ما فوق الأف مسكوت عنه بالتسمية لا بالوصف، منطوق به بالوصف ما دامت كلمة «أف» في سياق النهي تقتضي معنى أقل الإيذاء بمجاز غالب الاستعمال، وما دام أكثر الإيذاء قائم المنع منه على سبيل الأولى ببرهان من اللغة والعقل معًا كما بينتُ ذلك كثيرًا.

(٤) قاله الإمام ابن فارس رحمه الله في مقاييس اللغة ٤/٤٨٠. وذكر في تاج العروس ١٠/٣٧٧ أنه يقال أيضًا: فحواء. ونقل عن الزمخشري أنها مقلوب «فاح»، وذكر عن الجوهري قول العرب: فَحَّى بكلامه إلى كذا.. بمعنى: ذكر فحوى الكلام. وفحواؤه بمعنى: معناه ومذهبه.

(٥) العدة في أصول الفقه/ حققه وعلق عليه وخرج نصوصه الدكتور أحمد بن علي سير المباركي/ الطبعة الثالثة: ١/١٥٢ - ١٥٣.

وقال في باب الأمر بالشيء نهي عن ضدِّه: «واحتج المخالف: بأن لفظ النهي قوله: «لا تفعل»، ولفظ الأمر قوله: «افعل»؛ فلا يجوز أن يُجعل الأمر نهيًا.. والجواب: أنه نهى عن ضده من طريق المعنى دون اللفظ؛ فلا يلزمنا ذلك.. وعلى أن اللفظ قد يدل على الشيء وإن لم يكن عبارة عنه مثل قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]: أن هذه الصيغة لا يُعبَّر بها عن الضَّرب والقتل، وإن كانت دالة على نفيهما»[1].

قال أبو عبدالرحمٰن: ولكنه يعبر عنهما بالوصف الذي هو الإيذاء.. وصحيحٌ أنَّ الأمر نهي عن نقيضه بإطلاقٍ، وعن ضدِّه في آن واحد، فإذا قلت: قُمْ.. كان نهيًا عن القعود والاضطجاع، فإذا فعلتَ القيام جاز لك كلُّ ضد.

وقال أبو يعلى رحمه الله في دليل الخطاب: «يبين صحة هذا: أن الشرع قد يُفهم من حكم اللفظ كما يفهم بالنطق.. ألا ترى أن الوجوب معقول من الأمر، وليس لفظ الوجوب مسموعًا، وكذلك حكم التعريض معقول وإن لم ينطق به كقول القائل: ما أنا بزانٍ، ولا أُمِّي بزانيةٍ ـ في الخصومة ـ.. وكذلك قوله: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُواْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ وقوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] معقول أن لا يضربَهما؟»[2].

قال أبو عبدالرحمٰن: معنى الوجوب مسموعٌ لغة من معنى الصيغة «افعل»؛ فهي عند العرب بمعنى إيجاب الفعل إلا بدلالة تصرف الصيغة عن الوجوب.. والمنع من الضرب معقول ضرورة من النصِّ بكلمة «أف» الَّتي هي للإيذاء فتشمل كل موصوف بالإيذاء، وليست معقولة بغير اللغة.

وقال: «فإن قيل: (استعمال دليل الخطاب في الاسم يسدُّ باب القياس؛ لأنه إذا قال: لا تبيعوا البر بالبر.. يجب أن لا يقاس الأرز عليه؛ لأن تخصيص البر بالذكر يوجب إباحة التفاضل في غيره؛ فلما كان مانعًا من القياس الثابت وجب اطِّراحه): قيل: هذا لا يصحُّ لوجوهٍ:

---

(١) العدة في أصول الفقه ٢/٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٢) العدة في أصول الفقه ٢/٤٧٠ ـ ٤٧١.

أحدها: أن الكلام في هذه المسألة في أصل اللغة، وهل للخطاب دليل أم لا؟.. والقياس حكم شرعي؛ فكان يجب أن يثبت له[1] دليل في أصل اللغة وإن منع الشرع منه[2] وعلى أن هذا يبطل بالصفة[3]؛ فإنه يمنع القياس فيما عداها.. كذلك الاسم يمنع القياس فيما عداه، ولا فرق بينهما.. وعلى أنه كان يجب استعماله ما لم يعترض على معنى اللفظ؛ فإذا اعترض عليه سقط، كما استعملنا الدليل ما لم يعارض التنبيه، نحو قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] دليله: أن غير التأفيف يجوز، لكن لما كان ذلك يسقط معنى اللفظ سقط»[4].

قال أبو عبدالرحمٰن: دليل الخطاب والقياس حجّتان عند القائلين بهما، وليس عندهم استدلال على أن القياس أولى من دليل الخطاب أو العكس، بل عندهم أن الحكم يتبع دليله؛ فإذا دل دليل الخطاب على حكم فلا ضير سد باب القياس؛ لأنه سدٌّ لباب القياس في مسألة أو مسائل معينة قام دليلها، وليس إسقاطًا للقياس بإطلاق.

والقول: بأن البر بالبر يوجب إباحة التفاضل في غيره ليس بصحيح، بل يطلب الدليل في غيره؛ فإن وجد دليل يمنع التفاضل وجب الأخذ به، وإن لم يوجد فنبقى على الأصل، والأصل ههنا الإباحة؛

---

(١) أي للخطاب.

(٢) ليس ذلك بالرغبة (الإرادة السلوكية الحرة) وإنما الواجب البحث والكشف: هل دلالة هذا الخطاب ثابتة باللغة أو مُدَّعاة بغير لغة الخطاب.

(٣) مثل إسقاط الزكاة في غير السائمة؛ لأن الحكم مُعَلَّق بالصفة.. قال أبو عبدالرحمٰن: ليس هناك إلا السائمة، وغير السائمة، فإذا عُلِّق الحكم بأحد المحصورين كان الأصل إسقاط الحكم عن الآخر، ولا يُعْدل عن هذا الأصل إلا بدليل.. قال أبو يعلى رحمه الله ص ٤٧٥: «الصفة وضعت للتمييز بين الموصوف وغيره، كما أن الاسم وضع لتمييز المسمَّى من غيره.... ثم لو عَلَّق الحكم على صفة دل على أن ما عداه بخلافه كذلك إذا علقه بالاسم».. والصواب في هذا أن ما ذكره صحيحٌ إذا كان خلاف المنصوص عليه واحد غير متعدِّد كإثبات الحكم لأحد النقيضين.

(٤) العدة في أصول الفقه ٢/٤٧٧.

لأن الله سكت عن أشياء عفوًا ورحمةً بنا غير نسيان، وما كان ربُّك نَسِيًّا سبحانه وتعالَى.

وليس كلُّ ما سَمَّاه الأصوليُّون دليل خطاب يكون مفهومًا من لغة الخطاب، بل منه المفهوم من لغة الخطاب، ومنه ما لا تدلُّ عليه لغة الخطاب، وقد أسلفتُ الفرق بين قول «أف» وبين كفارة القاتل عمدًا من ناحية دلالة لغة الخطاب.

وقالَ أَبو يعلىٰ رحمه الله تعالىٰ: «مفهوم الخطاب والتنبيه واحدٌ، وهو مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥].. نَبَّه على أنه إذا أُمِّن بدينار أداه... كذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾... نبّه على المنع من الضَّرب، وهذا مستفاد مِنْ فحوَى الخطاب ومفهومه لا من نطقه.. وقد احتجَّ أحمدُ بمثل هذا في مسألةٍ، فقال رحمه الله في روايةِ أحمد بن سعيد: لا شُفْعَة لذميٍّ.. واحتجَّ بقول النبيِّ ﷺ: «**إذا لقيتُمُوهُم في طريقٍ فألْجِؤُوهم إلى أَضيقه**»[1]؛ فإذا كان ليس لهم في الطريق حقٌّ؛ فالشفعة أحرَى أن لا يكون لهم فيها حقٌّ.

وقال أيضًا في رواية الفضل بن زياد ـ وقد سئل عن رهن المصحف عند أهل الذمة قال ـ: لا.. نهى النبي ﷺ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله العدوُّ.. وحُكي عن قوم: أنه لا مفهوم للخطاب، وإنما دل الخطاب على المنع من التأفيف حسبُ.. سمعت أبا القاسم الجزريَّ يحكي أنه قول داود، وحُكي عن قوم: أنَّ المنع من التأفيف وسائر أنواع الأذى مستفادٌ من اللفظ.. أما من قال: لا مفهوم للخطاب؛ فقول ظاهر الفساد؛ لأنه قال: ﴿لا تقل لهما أف﴾ واضْرِبْه، مراد بالأول نفي الأذية عنه كان ذلك نقضًا لموضوع كلامه ومفهوم نطقه؛ فلا يجوز أن يقال: إنَّ اللفظَ ما تضمَّن المنعَ من الضرب.. وأما من قال: إن اللفظ تضمن ذلك فهو ظاهر الفساد أيضًا؛ لأن قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ اقتضى نطقه

(١) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (١١٠٣)، ومسلم في «الصحيح» (٢١٦٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

المنع من التأفيف، وليس في لفظه المنع من غيره؛ فلا يجوز أن يكون غير التأفيف ممنوعًا بالنطق، لكن لما منع من التأفيف لما فيه الأذى؛ فكان الضرب فيه أكثر من الأذى، كان المعنى الذي يمنع من التأفيف لأجله موجودًا في الضرب وزيادة فكان ممنوعًا منه»[1].

وقال عن ادعاء العموم في المضمرات والمعاني: «وكذلك: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾، وقد علمنا أنه لم يرد اللفظ بل أراد ذلك وما هو أعلى منه؛ فصار كأنه قال: لا تقربهما بسوء»[2].

وقال: «ويجوز تخصيص العموم بدليل الخطاب سواء دلَّ دليل هو مفهومه وفحواه، وهو التنبيه نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ فدل على المنع من الضرب؛ فيقع به التخصيص»[3].

وقال: «وأما دليل الخطاب وما في معناه من التنبيه نحو قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾؛ فإنه ينسخ وينسخ به، وهو قول المتكلمين خلافًا لأصحاب الشافعي فيما حكاه الإسفراييني: إنه لا ينسخ ولا ينسخ به.. دليلنا: أن المنع من الضرب ثبت نُطقًا لا قياسًا؛ فصحَّ نسخه، والدليل على ثبوته نطقًا: أنهم قالوا: هذا مفهوم من الخطاب وفحواه وتنبيهه.. ولأن ما ثبت باللفظ ليس من شرطه أن توجد صيغة اللفظ فيه.. ألا ترى أنه لو قال: (اقتلوا أهل الذمة؛ لأنهم كفار) جاز قتل عبدة الأوثان بهذا اللفظ، وإن لم يتناولهم اللفظ من طريق الصيغة، لكن من طريق العلة والتنبيه.. كذلك هاهنا.. ولأن القياس: ما يخص بفهم أهل النقل والاستدلال، وما دل عليه فحوى الخطاب؛ فإنه يستوي فيه العالم والعامي.. فإن قيل: (ما ثبت نطقًا؛ لأنا لا نطق بالمنع من الضرب، ولا سيما منه صيغة الضرب، وإنما عرف ذلك من معنى النطق، ومعنى النطق هو نفس القياس).. قيل: قد بينا أنَّه ثبت بالنطق من الوجه الذي بيننا، وهو أن يضاف إلى اللفظ؛ ولأن الصيغة

---

(١) العدة في أصول الفقه ٢/٤٨٠ ـ ٤٨٢.
(٢) العدة في أصول الفقه ٢/٥١٧.
(٣) العدة في أصول الفقه ٢/٥٧٨ ـ ٥٧٩.

غير معتبرة من الوجه الذي بيننا.. وقد استوفينا الكلام في هذه المسألة في باب القياس، وذكرنا أنَّ الحكم الثابت من طريق التنبيه، لا يسمَّى قياسًا، وإنما مفهوم الخطاب وفحواه»[1].

وقال عن القياس الجليِّ: «أما الجليُّ فنحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ نص على التأفيف ونبَّه على الضرب.. وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾، ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ ونحو ذلك»[2].

وقال: «فأما الحكم الثابت من طريق التنبيه فلا يسمى قياسًا، وإنما هو مفهوم الخطاب وفحواه نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ لأن الضرب ونحوه من الإضرار بالوالدين ممنوع منه بمعنى اللفظ»[3].

وقال عن الإمام أحمد رحمه الله: «قال في رواية الميموني: «بر الوالدين واجب ما لم يكن معصية.. قال تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾؛ فاحتج على وجوب برهما بقوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾؛ فدل على أنه مستفاد من جهة اللفظ»[4].

وقال: «العلة وضعت للحكم تنبيهًا على غيره من الأحكام كالنَّهي عن الأدنى تنبيهًا على المنع من الأعلى نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾.. كان فيه تنبيه على المنع من الضرب، ونحو ما يجب أن يكون ذكر العلة هاهنا تنبيهًا على نظيره قبل ورود التعبد بالقياس وبعده، كما قلنا ذلك في لفظ التنبيه»[5].

وقال في الاستدلال بالأولى: «إنَّ أقسام الدلالة على صحة العلة التأثير وشهادة الأصول، وهذا المعنى موجود في الأولى؛ لأنه قد أثَّر.. ولأن الأولى فيه ضرب من التنبيه، والتنبيه حجة في الشرع، وقد دل على ذلك

---

(١) العدة في أصول الفقه ٣/٨٢٧ ـ ٨٢٩.
(٢) العدة في أصول الفقه ٤/١١٣١ ـ ١١٣٢.
(٣) العدة في أصول الفقه ٤/١٣٣٣ ـ ١٣٣٤.
(٤) العدة في أصول الفقه ٤/١٣٣٦.
(٥) العدة في أصول الفقه ٤/١٣٧٦ ـ ١٣٧٧.

الكتاب في قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾.. نبه على تحريم الضرب، وكذلك قوله: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾»[(1)].

وقال أبو إسحاق الشيرازي [ـ ٤٧٦]: «فأما فحوى الكلام فإنه لا يجوز تخصيصه وهو التنبيه كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾.. نص على تحريم التأفيف، ونبَّه على أن الضرب بالمنع أولى؛ فكان تحريم الضرب معقولاً من فحوى الخطاب لا من نطقه؛ فإذا أراد تخصيصه لحالة دون حالة بدليل لم يجز لمعنيين:

أحدهما: أن التخصيص من صفات النطق وليس معنًى في المنع من الضرب نطق فيرد التخصيص عليه، وإنما هو معقول من المعنى.

والثاني: أن المنع من الضرب إنما يثبت بالقياس على التأفيف، والشافعي رحمه الله يسميه القياس الجلي، وتخصيص القياس لا يجوز لأنه نقض له، وذلك يوجب إبطاله؛ ولهذا لو جمع بينهما لعُدَّ متناقضًا، بل نقول: «لا تقل لهما أف واضربهما»..»[(2)].

وقال: «وأما مفهوم الخطاب فهو ضربان: فحوى الخطاب، ودليل الخطاب.. فأما فحوى الخطاب فهو ما عقل من اللفظ من جهة التنبيه كقوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾؛ فنص على التأفيف، ونبه على الضرب؛ فدل على أنه بالتحريم أولى، فيجوز تخصيص العموم به؛ لأن قول بعض الناس معقول من اللفظ في اللغة عند أهل اللسان؛ فصار كأنه قال: «إياك أن تضربها!»، وتخصيص العموم بالنطق جائز.. وعلى قولنا تحريم الضرب مستفاد من جهة المعنى بالقياس على التأفيف؛ لأنه ليس معنا في المنع من الضرب لفظ، وإنما اللفظ في المنع من التأفيف خاصة، وإنما أثبتنا تحريمه بالقياس عليه، والشافعي رحمه الله يسميه القياس الجلي، وهو يجري مجرى

(١) العدة في أصول الفقه ١٤١٩/٤.

(٢) شرح اللمع، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي ببيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ٣٤٦/١.

النص؛ ولهذا يُنقض حكم الحاكم إذا خالفه كما يُنقض إذا خالف النص.. وتخصيص العموم بالقياس جائز؛ فلأن يجوز بهذا النوع منه أولى»[1].

وقال: «مفهوم الخطاب كل ما فهم من الخطاب مما لم يتناوله النطق وفهم معناه، وقد وضع لكل نوع من ذلك اسم يعرف به؛ فمن ذلك فحوى الخطاب وهو ما دل عليه الكلام من جهة التنبيه مثل أن ينص على الأعلى لينبه على الأدنى، أو ينص على الأدنى لينبه على الأعلى كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾؛ فنَبَّه بالدينار على القنطار؛ لأن من لا يؤدي الأمانة في دينار واحد لا يؤديها في قنطار، وهو أكثر منه أولى.. نص على القنطار، ونبه على الدينار، لأن من أدى الأمانة في القنطار فلأن يؤدي في الدينار أولى.. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾؛ فنص على التأفيف، ونبه على ما فوقه من الضرب والشتم وأنواع الأذية.. فهذا إذا ورد في الخطاب فحكمه حكم النص يُنقض به حكم الحاكم كما يُنقض بالنصِّ.. واختلف أصحابنا فيه؛ فمنهم من قال: «هو مفهوم من النطق»، وهو مذهب أهل الظاهر، وأكثر المتكلمين.. ومنهم من قال: «هو مفهوم من جهة القياس»، وهو الصحيح؛ لأن الشافعي رحمه الله سماه القياس الجلي.. والدليل على هذا الوجه: أن لفظ التأفيف لا يتناول الضرب والشتم؛ فمن المحال أن يُفهم من اللفظ ما لم يتناوله اللفظ.. وكذلك لفظ الذرة غير موضوع لما زاد عليه؛ فلا يجوز أن يدخل عليه؛ فوجب أن يكون معلومًا من جهة المعنى.. احتج المخالف بأن قال: أصحاب اللسان يفهمون من هذا المنعَ من الضرب والشتم وكل ما يتضمن الأذية ببديهة العقل، ويشترك فيه الخاص والعام.. ولو كان مفهومًا من جهة المعنى لما عرفه إلا من يعرف القياس، ولما تشارك الخلق في معرفته كسائر ما يعرف بغير القياس.. والجواب: أن هذا غير صحيح؛ لأن اللفظ لم يتناوله؛ فمن المحال أن يدل عليه بصريحه، ونعقل منه ما زاد عليه؛

---

(١) شرح اللمع ١/٣٥٥ ـ ٣٥٦.

لأن اللفظ موضوع له، بل بالقياس، وإنما اشترك الناس في معرفته لوضوحه وظهوره؛ فهذا كما أن الخلق يشتركون في أخبار التواتر، ولا يقال: إن ذلك غير ثابت بالخبر؛ لاشتراك الخلق فيه.. بل يقال: هو مسموع، ولكنه لوضوحه وظهوره صار بمنزلة الشاهد حيث يعرف معرفة الشهادات.. بخلاف ما ثبت بأخبار الآحاد كذلك ههنا مثله.. وحكي عن أبي العباس ابن سريج أنه ناظره محمد بن داود؛ فألزمه الذرة، وقال: (إذا قال: لا تمسَّ من المال ذرَّةً لا يجوز أن يتناول المثين والألوف؛ لأن اللفظ غير موضوع له) فقال ابن داود: (لا أسلم؛ لأن المثين الألوف ذرات مجموعة؛ فكل ذرة منها يتناوله اللفظ)؛ فألزمه نصف ذرة فقال: «النصف لا يسمى ذرة) فلم يجب عنه»[1].

وقال: «فأما التنبيه فكقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾؛ فإنه بيَّن بهذا الضربَ والشتم، وقوله: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾.. بيَّن بالقنطار حكم القليل، وبالدينار حكم الكثير.. وكنهيه ﷺ عن التضحية بالعوراء؛ فإنه يبين بذلك حكم العمياء وما أشبه ذلك»[2].

وقال أبو المعالي إمام الحرمين عبدالملك بن عبدالله الجويني [٤١٩ - ٤٧٨هـ]: «وقد اختلفت عبارات الأصحاب في حقيقته؛ فقال بعضهم: هو لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل.. وقال بعض المتأخرين: هو لفظ مفيد استوى ظاهره وباطنه.. واعترض بعض المتكلمين على ذكر اللفظ في محاولة تحقيق النص؛ فقال: الفحوى تقع نصًا وإن لم يكن معناها مصرَّحًا به لفظًا.. وهذا السؤال ساقطٌ؛ لأن الفحوى لا استقلال لها، وإنما هي مقتضى لفظٍ على نَظْم ونضد مخصوص.. قال تعالى في سياق الأمر بالبر، والنهي عن العقوق، والاستحثاث على رعاية حقوق الوالدين: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ فكان سياق الكلام على هذا الوجه مفيدًا تحريمَ الضرب

(١) شرح اللمع ١/٤٢٤ - ٤٢٥.

(٢) شرح اللمع ١/٤٧٠.

العنيف ناصًّا، وهو متلقًى من نظم مخصوص؛ فالفحوى إذًا آيلة إلى معنى الألفاظ»[1].

وقال: «ثم من أنكر المفهوم لم يجحد ما يسمى الفحوى في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾، ثم اضطربوا فيه؛ فقال قائلون: كل ما دل من جهة الموافقة من حيث أشعر الأدنى بالأعلى فهو معترف به.. وذهب المنتمون إلى التحقيق من هؤلاء: إلى أن الفحوى الواقعة نصًّا مقبولة قطعًا، وليس ثبوتها من جهة إشعار الأدنى بالأعلى، ولكن مساق قوله تعالى: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ إلى مختتم الآية مشتمل على قرائن في الأمر بالتناهي في البر، يدل مجموعها على تحريم ضروب التعنيف، وليس يتلقى ذلك من مَحْضِ التَّنصيص على النَّهي عن التأفيف؛ إذ لا يمتنع في العُرف أن يؤمر بقتل شخص، ويُنهى عن التغليظ عليه بالقول والمواجهة بالقبح.. وضابط مذهب هؤلاء أن المقطوع به يستند إلى قرائن مجتمعة، ولا سبيل إلى نفي القطع.. وما تتطرق إليه الظنون فهو من المفهوم المردود عندهم وإن كان مقتضيًا للموافقة عند القائلين بالمفهوم»[2].

وقال: «ومن قال المفهوم حصر مفهوم الموافقة في إشعار الأدنى في قصد المتكلم بالأعلى، ثم ينقسم ذلك إلى ما يقع نصًّا، وإلى ما يقع ظاهرًا؛ فالواقع نصًّا كالمتلقَّى من قوله: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾، وما يقع ظاهرًا كقوله: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾؛ فقال الشافعي: تقييد القتل بالخطإ في إيجاب الكفارة يدل على أن إيجابها في قتل العمد أولى.. وهذا الذي ذكره ظاهره مقطوع به؛ إذ يتطرق إليه إمكان آخر سوى ما ذكره الشافعي من إشعار الأدنى بالأعلى»[3].

---

(١) البرهان في أصول الفقه، حققه وقدمه ووضع فهارسه الدكتور عبدالعظيم محمود الديب، طبعة دار الوفاء بالمنصورة، طبعتهم الثالثة عام ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ٢٧٧/١.

(٢) الرهان ٣٠٠/١.

(٣) البرهان ٣٠٠/١ ـ ٣٠١.

وقال: «ذهب النهرواني والقاساني إلى أن المقبول من مسالك النظر في مواقع الظنون شيئان:

أحدهما: ما دلَّ كلام الشارع على التعليل به؛ ولهذا صِيَغ منها ربط الحكم بالأسماء المشتقة كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾.. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾؛ فما منه اشتقاق الاسم في فحوى الكلام منصوب علمًا.. ومن هذا القبيل ما روى: أنه سها فسجد، وزنى ماعز فرجمه رسول الله ﷺ؛ فالفاء تقتضي ربطًا وتسببًا، وذلك مشعر بالتعليل.. إلى غير ذلك مما يأتي مفصلاً في ترتيب الأبواب.

فهذا أحد الأمرين، وربما يلحقون بهذا الفحوى نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾؛ ففحوى النهي عن التأفيف يمنع ما يزيد عليه من التعنيف والضرب والإهانة»[١].

وقال: «وقد قال المحققون: لولا ما تحقق في سياق الخطاب من قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ من نهاية الحث على البر لما أبعدنا النهي عن التأفيف مع الأمر بضرب العنق.. وقد يأمر السلطان بقتل الرجل المعظَّم، ويتقدم إلى الجلاَّد بألاَّ يستهينَ به قولاً وفعلاً»[٢].

[منطق أرسطو في ميزان الاعتدال]

هذا ما يتعلَّق بالنقد لكتاب التَّقريب، وأما النقد لمنطق أرسطو فعندي أنَّ عمل ابن حزم ـ على ضآلته، وكثرة أخطائه ـ محاولة رائدة لإرساء نظرية المعرفة؛ وذلك بما أضافه من بحث شرعيٍّ عقليٍّ عن آداب الجدل والمناظرة، وما أضافه من بيان أَخْذِ المقدِّمات من العلوم.. وتكمل الحسنى لو أنَّه أضرب عن منطق أرسطو إلا ما يتعلق بدرجات الاحتمال واليقين، والكلام عن المشهورات والإقناعات.. إلخ، وبيان دور العقل في المعرفة: تأسيسًا واستدراكًا، واقتراحًا، وتخيُّلاً، وتصورًا، وتذكرًا، وتأملاً، وتوليد

---

(١) البرهان ٢/٥٠٩.

(٢) البرهان ٢/٥١١.

براهين من التجريدات والعلاقات والفروق.. ولكنَّ أَخْذَهُ بقسم من منطق أرسطو على أنه عاصم للذِّهن من الخطإِ يسلكه في جمهور العلماء كافة - من مؤيِّدين ومعارضين - الذين حكمتُ على أنَّهم لم يفهموا قصد أرسطو، وقوَّلوه ما لم يقل.. ولقد دُعيت للمشاركة بإحدى المؤتمرات عن ابن رشد بتونس، ولم تمكِّنِّي ظروفي من الحضور، وإنَّما شاركت بمشروع بحث عن المعالجة السقيمة للفيلسوف الفقيه أبي الوليد ابن رشد الحفيد عن الجمع بين الشريعة والفلسفة، ولكنني بعد ذلك تبحَّرتُ في الفلسفة الرُّشدية النظرية ولا سيما المنطق، وأفردتُ كتابًا عن البرهان أرجو أن يرى النور قريبًا إن شاء الله.. ووقفتُ حائرًا بين علماء عقلاء أذكياء رأوا منطق أرسطو الصُّوريَّ معيارًا لتمييز الحق من الباطل، وآلةً تعصم الذهن من الخطإ.. ومن هؤلاء الفارابيُّ وابن سينا والغزالي والطوسيُّ والإمام أبو محمد ابن حزم.. وبين آخرين رأوا في منطق أرسطو فضولاً وقصورًا بل عجزًا كليًّا عن عصمة الذهن من الخطإِ وتحقيق تلك المعيارية؛ مثل بيكون من الغربيين وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من علماء المسلمين.. وبعد أناةٍ، ودراسة جادَّةٍ لكتب ابن رشد في المنطق ولا سيما جزء المغالطات: تبيَّن لي بجلاء كالشَّمس أن الفريقين (المبالغين في الاعتداد بمنطق أرسطو معيارًا للحقيقة، والرافضين له) لم يفهموا غرض أرسطو نفسه من كتبه المنطقية، وأنه لم يدَّع قطُّ أن منطقه مصدرٌ للمعرفة، ولا أنَّه معيارٌ لتمييز الحق من الباطل، ولا أنه آلة تعصم الذهن من الخطإِ.. وإنما أراد أرسطو بكتبه المنطقية أنَّها معيار لتمييز الحق من باطل معين، وآلة تعصم الذهن من خطإٍ معين.. وذلك هو الأقيسة غير المنتجة أو المضلِّلة التي رتَّبها السوفسطائيون بفرقهم الثلاث، وكذلك مغالطاتهم في التصديقات والتصورات؛ فكشف ألاعيب أقيستهم الفاسدة، ومغالطاتهم، ورتَّب على منهجهم (في تركيب الأقيسة المنطقية من مقدِّمات ونتائج) مقدماتٍ متنوعةً باحترازاتٍ وتفريقاتٍ وعلاقاتٍ تجعل هذه النتيجة صادقةً، وتلك النتيجة كاذبةً، وهاتين المقدِّمتين غير منتجتين؛ فكان منطق أرسطو علاجًا تاريخيًّا مرحليًّا لسفسطات معيَّنةٍ؛ وليس علمًا قائمًا يُبنى عليه تأسيس المعرفة البشرية؛ فالفريقان معًا يظلمان أرسطو ومنطق أرسطو..

والمحقَّقُ عندي أنَّ العاصم للذهن من الخطإِ بهداية الله الكونية والشرعيَّة هو العقلُ الذي هو شرطُ التكليفِ بثَوابِتِه لدى العقل الإنساني المشترك، وذلك هو بديهيَّاته[1] الفطرية والمكتسبة؛ فالفطرية كالتماس العلّة الكافية، وإحالة اجتماع الضدَّين، وإحالة اجتماع أو ارتفاع النقيضين.. والمكتسبة ما كوَّنه العقل من معارفه الحسية بتجريد ومعرفة علاقات بين أشياء، وفروق بين أشياء.. وهذه البديهيات تصورات يتركَّب منها البرهان وَفْق تحقُّقِ المقتضي وتخلُّفِ المانع.. ومصادر المعرفة تصورًا حقيقيًّا وتخيُّلاً هو الحسُّ الظاهر والباطن يقظةً أو منامًا.. ومن الحسِّ الخبرُ المقروء أو المسموعُ وآثار الماضين.. ومعرفة العقل بالمحسوسات تصورًا لِهُوِيَّاتها وعلاقاتها ومفارقاتها وأحكامها بالخبرة والتجربة، أو الحس المكرَّر في حالات وشروط مختلفة: إنَّما هو معرفة وجودٍ وتكييفٍ بكمٍّ ومقدارٍ حسب ما وصلت إليه الخبرة.. والواقع المغيب إذا أذن الله بمعرفة شيءٍ منه لا يكون إلا بالعقل ومصادر خبرته.. أعني بديهياته الفطريَّة والمكتسبة.

ومصدر المعرفة هو العقل وحده، وإنما المعقولُ يتنوَّع؛ فهناك معقول بفطرة العقل التي تسبق الخبرة كالعلم بأن كل حدَثٍ لا بدَّ أن ينتهي إلى علة كافية هي سبب حدوثه، وكالعلم بانتفاء الجمع بين النقيضين أو رفعهما، وقد أفاض الإمام ابن حزم في هذا بأوائل كتابه الفصل، وبلور هذا فلاسفة المدرسة العقلية منذ ديكارت.. وهناك معقول بالحسِّ؛ لأنَّ الحسَّ بغير حضور العقل تصورًا وإدراكًا لا قيمة له، ثم يختزن العقل بذاكرته مميزات المدرَك ـ بصيغة اسم المفعول ـ؛ فإذا أدرك محسوسًا آخر أضاف تصوراتٍ أُخَرَ من التمييز بين الهويات، ومعرفة العلاقات والفروق بينها، وتجريد المعاني العامَّة.. وهناك معقول بالحسِّ المكرَّر في حالات مختلفة وهو نتائج

(١) المستقر عند النُّحاة أن الأصل نسبة «الفعيلة» إلى «الفَعلي»، وأن النسبة إلى «الفعيلي» هي الاستثناء.. ولكن الاستقراء اللغوي دل عل عكس ذلك، وأن تغيير الصيغة إلى فعلي إنما هو لعارض التمييز كحنفي لمذهب أبي حنيفة لتمييزه عن حنيفي من الحنيفية؛ ومثل مدني (نسبة إلى المدينة المنورة) لتمييزها عن المدن الأخرى.. ومنهم من رأى أن النسبة إليها شرفها الله مديني.

التَّجربة.. ومن المحسوس الخبر والمشاهدة.. أي المقروء والمسموع من أخبار الماضين، ومشاهدة آثارهم.. ومن معارف الحس المختلفة تكون بديهيات العقل المكتسبة إضافة إلى بديهياته الفطرية.. وهناك معقول بالشرع؛ لأن العقل آمن بالله على صفات الكمال، وآمن بصدق الرسول ﷺ وعصمة الشرع بالبراهين العلمية؛ فتحتَّم من هذا الإيمان العقلي أن ما صدر تفصيلاً عن ربٍّ له الكمال المطلق وله الشرع المعصوم فلا بدَّ أن يكون صدقًا وعدلاً وحكمةً، وإلا حصل للعقل تناقضٌ إذا ارتدَّ عن إيمانٍ بمفصَّلٍ صادرٍ عمَّا آمن به من كمال وحكمة وعصمة على الإطلاق؛ فيكون ما ارتدَّ عن الإيمان به حقًّا وغير حقٍّ في آنٍ واحدٍ.. وهذا بشرط صحة الخبر أو الحكم عن الشرع دلالةً وثبوتًا؛ فهذا - أي توثيق الثبوت والدلالة - ما أذن الله للعقل بالاجتهاد فيه؛ فإذا علم أنَّ قطع يد السارق بالشَّرط الذي رسمه الشَّرع صحيحٌ دلالة وثبوتًا لم يبقَ إلا الامتثالُ والعلمُ بأنَّه عدلٌ وحكمةٌ ورحمةٌ؛ فإن شكَّك في ذلك، واتَّهم الحكم بالوحشية والهمجية والقسوة والظلم كان ذلك تناقضًا.. ومن هاهنا تنقسم نظرية المعرفة إلى قسمين: نظرية معرفة بشرية لا حجر على العقل البشري في تحقيقها بالملاحظة والظنِّ والتجربة والاقتراح والاستدراك.. وإنما الحجر شرعًا في توظيف نتيجة المعرفة من اكتشافٍ أو صُنْعٍ؛ فَتُوَظَّف لما يرضي الربَّ وَفقَ مقاصد الشريعة.. ونظرية معرفة شرعية حقَّقها العقلُ إجمالاً، ثم كان دوره فيها تفصيلاً تحقيق دلالتها وثبوتها، ثم فهمها وتمييز معانيها بدلالة المادة اللغوية والصيغة (الوزن) والحرف، ودلالة التركيب نحوًا وبلاغةً، ودلالات السياق؛ ليكون دور العقل في النهاية فهم الشرع حسب مراد مُنَزِّلِه سبحانه يقينًا أو رجحانًا، وما كان مرجوحًا فحكمه الردُّ، وما كان مستوي الطرفين فحكمه التوقف؛ لأن الترجيح بلا مرجِّح تحكم، وإلغاء الرجحان سفَهٌ وعنادٌ.. ومعنى التلقِّي تصديق الخبر، وامتثال الحكم بلا تبديلٍ أو اقتراح بنقص أو زيادة.. وما جعله الله لاجتهادنا نسلك فيه سبل «نظرية المعرفة البشرية الأعم» بهداية الله الكونية في الأنفس والآفاق كالاجتهاد في معرفة القبلة لمن غاب عن مشاهدة الكعبة، وكالاجتهاد في معرفة العدل؛ فإن ذلك يعرف

بالشرع والعقل كما قال الإمام الشافعي رحمه الله في كتابه الرسالة، وشيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه الاستقامة.. وكاجتهاد القاضي في معرفة الواقعة ليطبِّق عليها الحكم الشرعي.

وإذا تأملنا كتاب التقريب وجدنا أن كتاب المدخل إلى المنطق (إيساغوجي) منه ما هو لازم ولكن برسوم لغة العرب التي نزل بها الشرع، وذلك ما يتعلق بالكلمات الدَّالة.. ووجدنا الحدَّ والرسم ضروريًّا جدًّا ـ بخلاف ما قرَّره شيخ الإسلام ابن تيمية في نقض المنطق ـ، ولكن الحدَّ ليس هو لتحصيل الحقيقة، فذلك يحصل بالعقل ومداركه يقينًا أو رجحانًا، وإنما هو لتحديد مراد المتكلِّم وتصوُّره؛ ليوصِّله للآخر المتلقِّي بلغة مشتركة دالَّة على التصور المشترك.. وإنما الخلل في اشتراط حدٍّ جامعٍ مانعٍ بعبارة وجيزة، فهذا متعذِّر أو متعسِّر، وإنما المطلوب تحديد مراد المتكلم وتصوره بالقدر الكافي من الكلام وإن بلغ أسطرًا.. فإن أحسَّ بحاجة إلى التحديد ذكر المثال الشارح والتقسيم؛ فالقدر الكافي من الكلام هو الحدُّ، وهو ضروريٌّ جدًّا لتحرير محل النزاع.. وليس بصحيح ما يقوله نقاد الحدود بأن العلوم فسَدَتْ بدخول الحدِّ، بل الصواب أنها سهلت وتميزت بذلك؛ ولهذا كان كتاب سيبويه في النَّحو ـ على استيعابه وابتكاره ـ من التأليفات العسيرة جدًّا؛ لإهماله التمييز الأدقَّ بالحدود الممكنة، وكان النحو أيسر في كتب أمثال ابن هشام وابن عقيل؛ لأن حدودهم أكثر تمييزًا، وأدق أصولاً.. وبقية إيساغوجي حكمُهُ أنه مما لا تلزم الحاجة إليه عن الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض؛ لأن هذه التقسيمات بالنسبة للوقائع في الطبيعة والحيوان والنبات.. إلخ من شأن العلماء ذوي الاختصاص.. ومن ناحية الشرع فما جعله الخطاب الشرعي نوعًا مثلاً فإنما يعرف تصورًا باللغة من الاستقراء لنصوص الشرع، ولا يقتضي ذلك حكمًا يوحِّد بين الأنواع أو يفرِّق بينها إلا بدليلٍ شرعيٍّ؛ ولهذا أخطأ أبو محمد رحمه الله في ترتيب الحكم على النوع وهو يردُّ على أهل القياس في مسألة قياس البيضة على البيضة.. فقد ذكر الإمام أبو محمد رحمه الله تعالى أن البيضتين إذا تصدَّمتا انكسرتا؛ فكان هذا حكمَ كلِّ بيضتين في الوجود إذا انكسرتا، وهو حكم بالقياس.. والإمام أبو

محمد ابن حزم رحمه الله يأبى تسمية هذا قياسًا، ويردُّه إلى ضرورة عقلية مأخوذة من المشاهدة بالحس، وهي أن كلَّ رخص[1] الملمس إذا صدمته أشدُّ منه اكتنازًا[2] أثَّر فيه: إما بتفريق أجزائه، وإما بتبديل شكله.. وهذا برهان نيِّر.. إلا أن أبا محمد غلبت عليه صنعة المنطق؛ فقال: «إن كل ما كان تحت نوعٍ واحدٍ فحكمه مستوٍ»، وقال: «إن البيض نوع واحد» لما ذكر أفراد أنواع البِيض كبيضة الحنش، وبيض الوزعة، وبيضة صغار العصافير.. وكل هذه لا يشبه بيض بعض الطيور في بعض الهيئات؛ فقال عن نفي أثر الشَّبه: «لو خرطنا صفة بيضة من عاجٍ أو من عود البقس[3] حتى تكون أشبه ببيضة النَّعامة من الماء بالماء، ولم تُشبه بيضة الحجَلة إلا في الجسمية فقط ثم ضرَبْنا بها الحجر لما انكسرت»[4].

قال أبو عبدالرحمٰن: هاهنا وقفات:

أولها: مثالهم عن تصادم بيضتين، وليس عن تصادم رخص بمكتنِزٍ كما قال أبو محمد.

وثانيها: أن الانكسار بسبب التصادم تجربة حسية عن كل صلبٍ أو هشٍّ لاقَى مِثْلَه لقوَّة التصادم وقد يدفع التصادمُ كلَّ واحدٍ مكانه دفعًا قويًا؛ فهذا مقتضى مشروط بتخلف المانع؛ فليس أحد الطرفين بأولى من القياس على الآخر ما دامت شروط التجربة واحدة.

وثالثها: أن التجربة ـ وهي معنى حسي تُعيده المشاهدة ـ محكومة

---

(١) الرخص يغلب في اللين الناعم، وليس كلٍ لين ينكسر، بل يذوب أو يتمدَّد، وينقطع؛ فيحسن التعبير بضد الصلب والصلد كالهشّ.

(٢) الاكتناز الامتلاء والتجمع، وهو يعطي معنى القوة.

(٣) البَقْس، ويقال فيه: بَقْسِيسٌ أيضًا، شجر كالآسِ وَرَقًا وحَبًّا، أو هو شجرُ الشِّمشاذ، مَنابِتُه بلادُ الرُّوم، تُتَّخَذُ منه المَغالِقُ والأبوابُ، لمَتانَتِه وصَلابَتِه. «تاج العروس» (مادة: بقس). وذكر الحميري في «الروض المعطار» أنَّ طرطوشة كثيرة شجر البقس، ومنها تفترق إلى النواحي. [التركماني].

(٤) الإحكام في أصول الأحكام م٢ ج٨ ص ٤٩٥ / دار الكتب العلمية ببيروت.

بحالات ومعاني هي شدَّة الدَّفع وتخلُّف المانع؛ فلا يكون الحكم لنوع البيض، بل لمعاني التَّجربة في الشيء الهشِّ كإناءٍ من القرع يابسٍ يلاقي إناء قرعٍ يابسٍ، أو زير (إناء من طين مطبوخ) يلاقي زيرًا.

ورابعها: لا حرج في قولهم: (قسنا البيضتين)؛ لأن قياسهم عمل منهم ليس فيه تأسيس حكم ولا اكتشافه، وإنما هو التماسٌ للنتيجة؛ فإن انكسرتا فمعنى ذلك أن شرط التجربة تحقَّق؛ فقام أو تخلف مقتض كأن يكون الدفع غير شديد، وإن انكسرت إحداهما دون الأُخرى فشرط التجربة مختلٌّ ككون إحداهما أمنع، أو لكونها ذات فرخ يوشك أن يفقس؛ فالبرهان أبدًا للتجربة بمقتضياتها، وموانعها، والقائس يعمل لاختيار التجربة، ومعرفة تحقق برهانها حسب وجود المقتضي وتخلف المانع، وهو لا يؤسس الحكم؛ لأن الحكم للتجربة، ولا يكتشفه؛ لأنه مكشوف لما حدَّدته التجربة من مقتضيات وموانع، وإنما هو يعيد تجربة، ولا يحكم في النهاية إلا بما حكمت به التجربةُ؛ فإن قدَّم لقياسه بمواصفات التجربة فذلك حكم ببرهان التجربة؛ لأنها تُسوِّي بين حالتين تحقَّقت مقتضياتُها وارتفعت موانعُها.. والشبهيَّةُ لا تحقق حكمًا إلا برصد ما له الحكم في التجربة الذي هو من صميم موضوع التجربة؛ ولهذا قال أبو محمد رحمه الله: «فقد علمنا أن العنب الأسود الضخم المستطيل أو المستدير أشبه بصفار عيون البقر الأسود منه بالعنب الأبيض الصغير، لكن ليس شبهه به موجبًا لتساويهما في الطبيعة»(١).

قال أبو عبدالرحمٰن: وأما كتابُ قاطاغورياس (الأسماء المفردة) فهو ضروري يُفاد منه بعد ردِّه إلى رسوم اللغة العربية مفردة وصيغة ورابطة ونحوًا وبلاغة في دلالة الكلام، وأما مدلول الكلام نفسه في الطبيعة كتحديد الكميَّة؛ فهذا شأن العلماء ذوي الاختصاص في فروع المعارف الطبيعية.. وأما مدلول الكلام نفسه في الشرع إذا حدد كمية في خبر أو حكم فالمرجع

(١) الإحكام لأصول الأحكام م٢ ج٨ /٤٩٥، وانظر الطبعة بتحقيق أحمد شاكر رحمه الله تعالى ٨/١٨١ ـ ١٨٢.

إلى دلالات لغة الشرع بحضور العقل دون أن يحتاج طالب العلم إلى ما تنحصر فيه الكمية.. مع أن هذا الكتاب لا يخلو من أوهام كتعريف كمية الزمان بأنَّها مدَّة وجود الجُرم ساكنًا أو متحركًا.

قال أبو عبدالرحمٰن: إنما الزمان تعاقب يُعَدُّ بالأصبع، وبالكلمات، وبالثَّواني بعد اختراع الساعة.. ومنه سرمديٌّ لا أول له ولا آخر، والله سبحانه هو الأول لم يسبقه زمن سرمديٌّ ثم طرأ سبحانه بعد عدم جل جلاله وتقدَّس، بل هو الأول غير مسبوقٍ بتعاقب سرمدي، ولعل هذا ـ والله أعلم ـ معنى قوله ﷺ: «**لا تسُبُّوا الدَّهرَ فإنَّ الله هو الدَّهرُ**»[1]؛ ولهذا أصابَ شيخُ الإسلام ابنُ تيمية (وإن خالفَه الشيخ الألبانيُّ رحمهما الله) عندما قال: الحوادثُ لا أوَّل لها إلا أنَّها مسبوقة بمحدثها جلَّ جلاله؛ لأنَّه كل يوم في شأنٍ، غير معطَّل عن الفعل البتَّةَ.. ولا إحالة في تصور خالق لا أول له؛ لأن العقل يأبى تصور زمن سرمدي له أول؛ إذ الزمان لا أول له.. كما أن العقل يأبى تصور خلق الكون من خالقٍ مسبوقٍ بعدم؛ فتعيَّن ضرورة أن الخالق سبحانه أول غير مسبوق بزمن عدمي سرمدي، بل كل تعاقب زمني سرمدي أو مقدر فهو مسبوق بوجوده وإحداثه، فلا أول للحوادث إلا بسبق إحداثه كما أنه لا أول للزَّمن.. وكل زمن سرمدي هو مقدَّر معدود بعلمه سبحانه، وأما الزمان الكميُّ المقدَّر في علمنا نحن البشر فهو التعاقب المعدود بحركة جرم كالشمس أو القمر؛ إذن كمية الزمن هي التعاقب المعدود من حركة الجرم الضابط لكمية الزمن، وأما وجود جرم ساكن أو متحرِّك فذلك هو مظروف الزَّمن لا الزمن نفسه.. وبعد هذا العناء فلا يترتَّب على فلسفة الزمن فهم الشرع، بل ما يذكره الشرع من دهرٍ وأبدٍ وحينٍ ويوم وليلة وشهر وسنة محالٌ إليه بمعرفة البشر ومدلول اللغة، وهكذا كلُّ ما دخل في هذا الباب كالكلام عن الغير والمثل والخلاف.. إلخ.. وأما ما نتج عن هذا الكتاب من أحكام عقلية عن التضاد والتناقض فمأخذها من بديهيات العقل الفطرية

---

(١) أخرجه البخاري (٤٨٢٦)، ومسلم (٢٢٤٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

والمكتسبة؛ فكلُّ ما بُني على بديهية العقل ضرورة يصبح بديهة عقلية جديدة.. وهكذا ما ظنه أحكامًا عقلية مثل المتلائمات فإنما هو معقول اللغة؛ لأن اللُّغة تُفرِّق أداء وإعرابًا بين النفي أول الكلام والإيجاب آخره؛ كقولك: «غير واجب أن يكون» وبين النفي أول الكلام وآخره كقولك: «غير واجب أن لا يكون».. وتفرق بين الجملتين بأن الأولى لنفي وجوب الكون والثانية لنفي انتفاء الكون.. ولكن معقول اللغة يوحِّد بينهما فيما اتفقتا فيه من حكم وهو انتفاء الامتناع، وإثبات الإمكان؛ لأن الأولى نفت وجوب الكون؛ فاحتمل الامتناع والإمكان؛ لأن العقل لا يتصور غير واجب أو ممكن أو ممتنع.. ونفت الثانية وجوب الامتناع؛ فأضفنا نفي الوجوب إلى نفي الامتناع؛ فلم يبق إلا الإمكان.. هذا هو معقول اللغة.. أي مفهوم اللغة بحضور مدارك العقل.

ومن تلك المتلائمات التي بُهر بها أبو محمد ما هو معنى لغويٌّ مباشر مثل «ممكن» و«غير ممتنع» لأنَّ اللغة تفسر الممكن بغير الممتنع، وتفسر غير الممتنع بالممكن، وهذا هو الترادف بين صيغتي نفي وإيجاب يكون معنى إحداهما هو المرادف لمعنى الأخرى؛ إذن بداهة اللغة مغنية عن هذا التقعيد الطويل العسير الذي يفسر الواضح بالمشكل، وتفسير الواضحات من المعضلات المشكلات.

وأما كتاب البرهان فهو كما أسلفت ليس لتحقيق المعرفة وعصمة العقل من الخطإ بإطلاق، بل هو للرد على مغالطات سوفسطائية معينة مركبة من مقدمتين فأكثر ومن نتيجة.. وإنما العلم للعقل بتحليله المعرفة إلى البديهيات التي تركبت منها؛ فإذا قيل لك: لماذا أوجبت الصلاة؟.. قلت: لأن الله أوجبها بصريح النصِّ مع البيان الجلي الكاشف للبس عن احتمال غير الوجوب من السيرة العملية وفرض العقوبة على تاركها، وكونها من أركان الإسلام.. فيقال لك: ما يدريك أن هذا الحكم من الله؟.. فتقول: العقل ينفي طرح المقتضي إذا تخلف المانعُ، والمقتضي لكون الإيجاب من الله هو ما يقطع العقل بثبوته من تواتر القرآن، وتواتر السيرة العملية.. فيقال لك: لعل محمدًا ﷺ لم يبلِّغها عن ربِّه.. فتقول: بالبراهين العلمية

المتواترة من سيرة الرسول ﷺ ونشأته وإجماع أعدائه على أنه الأَمينُ، وما تواتر من آيات نبوَّته، وما نشهده من البراهين العلمية فيما بلغه، وأنه ليس من عند بشر علمت أنه من عند الله.. فيقال لك: وما يثبت لك أن هناك إلـهًا؟.. فتقول: لا يتصور العقل الإنساني المشترك وجود هذا الكون إلا بثلاثة احتمالات:

أولها: أن يكون وُجد مصادفة، وبراهين القصد والدقة والنظام في الأنفس والآفاق تحيل ذلك.

وثانيها: أن يكون وُجد من نفسه، وهذا محالٌ، فالشيء لا يوجد نفسه.. بل العبارة محالة؛ فحالة العدم لا يقال فيها «الشيء نفسه»، وما بعد العدم هو ما نسميه الشيء نفسه.. وليس في الطبيعة شاهد يجعل من السهل تصور أن الشيء يخلق نفسه.

وثالثها: أن يكون وُجد بفعل فاعل قائم بنفسه قائم به غيره تنتهي إلى إرادته كلُّ الأسباب والتعليلات، ونحن نشهد آيات وجوده على صفات الكمال في كل مظاهر الكون من خلق النَّملة الدال على لطفه إلى خلق السماوات والأرض الدال على عظمته.. والعقل الإنساني المشترك يلزمه المحال في تفسير الخلق بغير خالقٍ واحدٍ لا يلحقه شيء من نقص المخلوقين؛ فهكذا تُحلِّل المعرفة من بداهة إلى ما بنيت عليه من بداهة أخرى.. وفي البرهان في القسم الخاص بالقضايا الشرطية ما مرجعه إلى اللغة في صريحها أو معقولها؛ وبهذا يبطل زعمُ أبي محمد رحمه الله في مقدمة كتابه أن علم المنطق بالسياق الذي ذكره أبو محمد «مستقرٌّ في نفس كل ذي لُبٍّ.. إلخ»؛ ولأبرهن على ذلك أذكر قوله في كتاب البرهان خلال سياقه لأحكام البرهان في الشرائع على رتب المنطق الأرسطي: «فأمَّا النوع الذي هو كلي اللفظ جزئي المعنى فهو كقول الناس في معهود خطابهم: «فسد الناس» وإنما المراد بعضهم، وهذا يعلم ببديهة العقل؛ لأن الناس لا يفسدون كلهم إلا بذهاب الفضائل جملةً، والفضائل أجناس وأنواع مرتبة في بنية

العالم، ولا سبيل إلى عدم نوع بأسره جملةً حتى لا يوجد في العالم أصلاً»[1].

قال أبو عبدالرحمٰن: ما دام معلومًا ببديهة العقل فما الدَّاعي لهذا التشقيق الأرسطي.. ثم إن البداهة ليست فيما ذكره أبو محمد من تعليل، بل معلومة من التواتر عن الفضائل في الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام وفي ورثتهم من المصلحين والمربِّين والعقلاء؛ فعلم بذلك أن اللفظ ليس على عمومه؛ فيحمل على وجه آخر صحيح في اللغة وهو أن يكون لقوله: «ال» من «الناس» معهود ذهني أو ذكري، وإلا كان الكلام لغوًا.. وقد عالج هذه المسألة ببداهة اللغة ومعقولها الإمام الشافعي في كتابه «الرسالة» في كلامه عن قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وتابعه أبو محمد في كتابه «الإحكام».

وكل ما ذكره أبو محمد من أمثلةٍ ـ بعد المثال الذي أوردتُه ـ فهو صريح اللغة أو معقولها بدون مقدمات أرسطية.

وفي هذا الباب لم يُفرِّق أبو محمد رحمه الله بين الدلالة اللغوية للمفردة مجردة وبين دلالة الكلام المركب؛ فقال: «وأما قول القائل: فلانٌ لا يظلم في حبة خردل. فلا يفهم من ذلك عند التحقيق وترك المسامحة إلا ما اقتضاه اللفظ خاصة من أنه لا يظلم في الخردل خاصة، وهذا الذي وضع له اللفظ في اللغة، ولا يفهم من ذلك أنه لا يظلم في الآطام والضياع والدور؛ لأن الضياع والدور لا تُسمَّى خردلاً أصلاً.. لكن إن قال: فلان لا يظلم الناس شيئًا، أو قال: لا يظلم في شيءٍ.. فحينئذ يعمُّ بالنفي كل ما وقع عليه اسم ظلم. فإن لم يكن هذا فلأي معنى عُلِّقت في اللغة الأسماء على المسميات، وثبت في العقول أنه لا بيان إلا بالألفاظ المعبرة عن المعاني التي أُوْقِعَتْ عليها في اللغة؟!.. وهذا ما لا يعلم أحد سواه إلا مغالط لنفسه، مكابر لحسه، مسامح حيث لا تنبغي المسامحة.. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فإنه لا يفهم من هذا اللفظ إلا منع

(١) «التقريب» ٥٣١.

أفٍّ فقط، وأما القتل والضرب وغير ذلك فلا مَنْع منه في هذا اللفظ أصلاً؛ لأن كل ذلك لا يسمى «أفّ»، ولا يعبر عنه بأف.. ولو أن إنسانًا قتل آخر، وأخبرنا عنه مخبر، وشهد شاهد أنه قال له: «أف» لكان كاذبًا وشاهد زور وآتيًا كبيرة من الكبائر بحكم المختار للوسائط بيننا وبين الواحد الأول ﷺ وعزَّ باعثه وجلَّ؛ إذ قضى أن شهادة الزور من الكبائر؛ فمن لم يردعه قبح الخروج عن المعقول فليردعه خوف النكال الشديد يوم الجزاء نعوذ بالله من ذلك.. ولو أن حالفًا حلف على القاتل أنه قال للمقتول: «أف» لكانت يمينه غموسًا؛ فكيف استجاز من يصف نفسه بالفهم أن يقضي قضاءً يقرُّ به على نفسه أن كاذب إذا حُقِّق الحكم؟ ولعمري إن كثيرًا منهم لأفاضل فهماء أخيار صالحون معظَّمون باستحقاقهم، ولكن النقص لم يَعْرَ منه بشر إلا المعصومين بالقوى الإلهية من الأنبياء عليهم السلام خاصة، وزلة العالم مؤذية جدًّا.. ولو لم تَعْدُهُ إلى غيره لقل ضررها.. لكن لما قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ اقتضت هذه اللفظة إتيان كل ما يسمى إحسانًا، ودفع كل ما يسمى إساءة؛ لأن الإساءة ضد الإحسان، والإحسان واجب؛ فالإساءة ممنوعة؛ لأن قولك: (أحسن إلى فلان) يقوم مقام قولك: (لا تسيء إليه)، وذلك معنى مقتضاه فقط وزائدٌ معنى هو أيضًا شيء هو غير ترك الإساءة فقط.. وأما قولك: (لا تسيء إليه)، فليس فيه الإحسان إليه.. وكذلك إذا قلت: (لا تحسن إليه)، فليس فيه أن تسيء إليه أصلاً؛ لأن هذا من الأضداد التي بينها وسائط، والوسيطة هاهنا التي بين الإساءة والإحسان المتاركة.. وأما إذا قلت: (أسيء إلى فلان) ففيه رفع الإحسان عنه؛ لأن الضدَّ يدفع الضد، إذا وقع أحدهما بطل الآخر؛ فتدبر هذه المعاني تستضيء في جميع مطلوباتك بالنُّور الذي منحك خالقك تعالى، وقرَّب به شبهك من الملائكة، وأبانك عن البهائم.. وإلا كنت كخابط عشواء حيران لا تدري ما تُقْدِم عليه بالحقيقة، ولا ما تترك باليقين.. لكن بالجسر والهجم اللذين لعلهما يوردانك المتالف ويقذفانك في المهالك هدانا الله وإياك»[1].

---

(١) «التقريب» ٥٣٥ ـ ٥٣٧.

قال أبو عبدالرحمٰن: ما ذكره أبو محمد إنما هو مدلول «حبَّة» مجردة، و«خردل» مجردة، و«أف» مجردة.. ولكن هذه المفردات تألفت في كلام مركب له معنى مجازي غالب الاستعمال عُلِم منه أن المراد أنه لا يظلم في أكثر من حبة خردل، وأنه منهي عن أدنى الإيذاء وهو التأفُّف.. والخطاب الشرعي يُحمل على اصطلاح الشرع ومعهوده؛ فإن لم يوجد فعلى المجاز غالب الاستعمال، فإن لم يوجد فعلى حقيقة كل مفردة لغوية إذا لم يمنع منها مانع، أو يتعيَّن ببيان آخر أن المراد معنى لغوي صحيح آخر.. ومعنى غلبة الاستعمال أنك لا تفهم الحقيقة اللغوية في «أف» إذا رُكِّبت في كلام إلا بقرينة كأن تنهاه عن قول: (أف) حتى لا يُطْفِئَ المصباح، أو تأمره به حتى يوقد الحطب ويذهب دخانه؛ فإذا لم توجد القرينة حمل على ما غلب استعماله من المجاز الأدبي، وهو أقل الإيذاء، وقد جعلت العرب التأفف للتضجر وشبهه؛ فذلك المجاز غالب الاستعمال قائم على معنى لغوي صحيح.. ولب اللباب في كتاب أبي محمد هو ما عقده عن أقسام المعارف؛ وبهذا الباب ـ بعد زيادة تأصيله وتعميقه ـ نكون في صميم المعرفة والاهتداء بالعقل الذي جعله الله شرطًا للتكليف.. وهو أيضًا في هذا الباب مستدرَك عليه في أشياء كثيرة أهمُّها رفضه للاستقراء بإطلاق.. مع أن الاستقراء حجَّة فيما يقبل الحصر، وهو رجحان إذا لم تخرمه المشاهدة؛ فيكون مقتضى تخلف منعه.. كما أنه رحمه الله حصر الاستقراء في مسلك أهل القياس وليس هذا بصحيح، فإليك هذا النموذج من الاستقراء الصحيح.. قال شيخنا محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله عن الحروف المقطعة أوائل السُّور: «أما القول الذي يدل استقراء القرآن على رجحانه فهو: أن الحروف المقطَّعة ذكرت في أوائل السور التي ذكرت فيها بيانًا لإعجاز القرآن، وأن الخلق عاجزون عن معارضته بمثله مع أنه مركب من هذه الحروف المقطعة التي يتخاطبون بها.. وحَكَى هذا القولَ الرازيُّ في تفسيره عن المبرَّد وجمع من المحققين، وحكاه القرطبي عن الفراء وقطرب، ونصره الزمخشريُّ في الكشاف.. قال ابن كثير: وإليه ذهب الشيخ الإمام العلامة أبو العباس ابن تيمية، وشيخنا الحافظ المجتهد أبو الحجاج المزيُّ،

وحكاه لي عن ابن تيمية.. ووجه شهادة استقراء القرآن لهذا القول: أن السور التي افتتحت بالحروف المقطعة يذكر فيها دائمًا عقب الحروف المقطعة الانتصارُ للقرآن وبيان إعجازه، وأنه الحق الذي لا شك فيه.. وَذِكْرُ ذلك بعدها دائمًا دليلٌ استقرائيٌّ على أن الحروف المقطّعة قُصِدَ بها إظهارُ إعجاز القرآن، وأنه حقٌّ.. قال تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١﴾ وأتبع ذلك بقوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ﴾ [البقرة: ١ ـ ٢]، وقال: ﴿الٓمٓ ۝١﴾ وأتبع ذلك بقوله: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۝٢ نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾ [آل عمران: ٢ ـ ٣]. وقال: ﴿الٓمٓصٓ ۝١﴾ ثم قال: ﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١-٢]، وقال: ﴿الٓر﴾ ثم قال: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [يونس: ١]، وقال: ﴿الٓر﴾ ثم قال: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، وقال: ﴿الٓر﴾ ثم قال: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝١ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾ [يوسف: ١ ـ ٢]، وقال: ﴿الٓمٓر﴾ ثم قال: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ۗ وَٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ﴾ [الرعد: ١] وقال: ﴿الٓر﴾ ثم قال: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [إبراهيم: ١] الآية. وقال: ﴿الٓر﴾ ثم قال: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الحجر: ١]، وقال: ﴿طه ۝١﴾ ثم قال: ﴿مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ۝٢﴾ [طه: ١ ـ ٢]، وقال: ﴿طسٓمٓ ۝١﴾ ثم قال: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ﴾ [الشعراء: ١ ـ ٣] الآية.. وقال: ﴿طسٓ﴾ ثم قال: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [النمل: ١-٢] وقال: ﴿طسٓمٓ ۝١﴾ ثم قال: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ نَتْلُوا۟ عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ﴾ [القصص: ١-٣]، وقال: ﴿الٓمٓ ۝١﴾ ثم قال: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢ هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ ۝٣﴾ [لقمان: ١-٣]، وقال: ﴿الٓمٓ ۝١﴾ ثم قال: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [السجدة: ١-٢] وقال: ﴿يسٓ ۝١﴾ ثم قال: ﴿وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢﴾ [يس: ١-٢]، وقال: ﴿صٓ﴾ ثم قال: ﴿وَٱلْقُرْءَانِ ذِى ٱلذِّكْرِ﴾ [ص: ١]، وقال: ﴿حمٓ ۝١﴾ ثم قال: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ۝٢﴾ [غافر: ١-٢]، وقال: ﴿حمٓ ۝١﴾ ثم قال: ﴿تَنزِيلٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٢ كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٣﴾

[فصلت: ١-٣]، وقال: ﴿حمٓ ۝١ عٓسٓقٓ ۝٢﴾ ثم قال: ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِىٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ﴾ [الشورى: ١-٣]، وقال: ﴿حمٓ ۝١﴾ ثم قال: ﴿وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ١-٣]، وقال: ﴿حمٓ ۝١﴾ ثم قال: ﴿وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ [الدخان: ١-٣]، وقال: ﴿حمٓ ۝١﴾ ثم قال: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢ إِنَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝٣﴾ [الجاثية: ١-٣]، وقال: ﴿حمٓ ۝١﴾ ثم قال: ﴿تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢ مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأحقاف: ١-٣]، وقال: ﴿قٓ﴾ ثم قال: ﴿وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ﴾ [ق: ١].. وقد قدمنا كلام الأصوليِّين في الاحتجاج بالاستقراء بما أغنَى عن إعادته هنا، وإنَّما أخَّرنا الكلام على الحروف المقطعة مع أنَّه مرَّت سورٌ مفتتحة بالحروف المقطعة في القرآن المكي غالبًا، والبقرة وآل عمران مدنيتان، والغالب له الحكم، واخترنا لبيان ذلك سورة هود؛ لأن دلالتها على المعنى المقصود في غاية الظهور والإيضاح؛ لأن قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ بعد قوله: ﴿الٓر﴾ واضح جدًّا فيما ذكرنا والعلم عند الله تعالى»[(١)].

قال أبو عبدالرحمٰن: ولقد أطلت النفَسَ عن بيان حقيقة المنطق الأرسطي في غير هذا الموضع، وأكتفي هاهنا بما سبق، وبهذه الخاتمة عن نوعٍ من أنواع الدليل عند الظاهرية، وهو القسمة الحاصرة.

[مباحث القسمة وفوائدها]

قال أبو عبدالرحمٰن: في كتابي «مقياس المقاييس» قسم «المصطلحات العلمية والثقافية» تناولت مصطلح «القسمة»، وفي دراساتي الحزميَّة درستُ جدل الإمام ابن حزم ومناظراته، وهاهنا أتناول شيئًا من ذلك مغلبًا لجانب القسمة؛ لبيان أثر المنطق الأرسطي في جدل أبي محمد؛ فمن نصوصه من أحد كتبه التي لا تزال مخطوطة قوله: «المنفعة بمعرفة قسمة الأشياء تحت الأجناس، ثم

(١) أضواء البيان ٣/ ٥ ـ ٧.

تحت الأنواع عظيمة فيما جاء في القرآن والسنن الثابتة عن رسول الله ﷺ في جميع الديانة.. لا يستغني عن معرفة ذلك عالم متديِّن أصلاً؛ وذلك أن يرد النص في الأمر والنهي والخبر الذي معناه أمر أو نهي أو خبر عن غائب بلفظ عام؛ فكل ما دخل تحت ذلك اللفظ من أنواعه، ثم تحت كل نوع من أشخاصها: فذلك الحكم على الجملة الأولى التي هي جنس لها تحتها لازم تلك الأشخاص الواقعة تحت تلك الأنواع.. فمن علم رتبة الأجناس والأنواع، وأنها ليست شيئًا غير أشخاصها: علم أن ذلك الحكم منصوص على كل شخص يقع تحت تلك الجملة.. ومن جهل ذلك ظن أنه قياس، وأن حكمنا على كل واحد من الأشخاص ليس منصوصًا عليه في ذلك النص الذي جاء على الجملة الجامعة لتلك الأشخاص، وهذا خطأ فاحش.. وكذلك القول في المتلائمات ولا فرق؛ لأن كل نص على جملة فهو نص على ملائمتها بيقين مثل (كل مسكر حرام) هي ملائمة: (كل مسكر فليس حلال).. وكذلك أيضًا انعكاس الموجبات الكلية والجزئية؛ فمنفعة كل ذلك عظيمة جدًّا؛ لئلا يُتَعَدَّى بالحكم ما يصح هنا في الانعكاس.. وكذلك ما انطوى في اللفظ وإن لم يكن ملائمًا له كقولك: (هذا شيء مكيل)؛ فقد انطوى في هذا اللفظ أنه عرف مقداره بمكيال وما أشبه ذلك، وبالله تعالى التوفيق»[1].

قال أبو عبدالرحمٰن: وجه اعتبار هذا النص من النوادر أنه نبذة كتبها المؤلف، وألحقها بمؤلَّفه النصائح ولم ينشر بعد.. ثم إنه في أهم أصوله وهو (الدليل) الذي يُظن من التهويل به أنه معلم للظاهرية تتجلَّى به قدرتهم على الاستنباط؛ فهو من هذه الناحية مهم لمن أراد دراسة الدليل عند الظاهرية، وهو أصل لم يُعط حقه من الدراسة وإن كان ساذَج الخطر فكريًّا، وتجده تأصيلاً في الإحكام والتقريب، وتجده تطبيقًا في خلال كتب ابن حزم العامرة بالاستدلال كالمحلى والفصل.

ولا ريب أن الاحتجاج بالقسمة ورد في كتاب الله الكريم؛ فإن الله

---

(١) ورد هذا النص ملحقًا بآخر كتاب النصائح المنجية والفضائح المخزية للإمام ابن حزم/ مخطوطة الخزانة العامة بالرباط.

سبحانه وتعالى لما ذكر بعض أفعاله بقوله: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾، ثم قال في الآية بعدها: ﴿فَذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [يونس: ٣١-٣٢] ومن هذه الآية الكريمة نبيح لأنفسنا استعمال القسمة العقلية منهجًا من مناهج طلب البرهان الذي أمرنا ربنا به؛ ذلك أن عبادة الله سبحانه لا تخلو من أحد أمرين لا ثالث لهما في تصور العقل؛ فإما أن تكون حقًا، وإما أن تكون ضلالاً.. والله سبحانه الحق؛ فعبادته حق؛ فتعين أن الكفر به هو الضلال.

والقسمة تأتي لحصر كل ما يتصوره العقل من أقسام واحتمالات كقولك: هذه الشركة لا تخلو من ثلاثة أحوال لا رابعة لهن في تصور العقل؛ فإما أن تخسر، وإما أن تربح، وإما أن تحصِّل رأس مالهما فقط.. ولا احتمال رابع غير هذه الاحتمالات.

وقد تأتي القسمة لحصر الواقع، وتكون أقل من المتصور عقلاً كقولنا: إن زيدًا المقيم في الرياض الذي سافر للقاهرة أمس لا يخلو من أحد احتمالين لا ثالث لهما: فإما أن يكون لم يسافر للقاهرة، وإما أن يكون رجع في الطائرة.. ولا احتمال غير هذين واقعًا مع أنه يمكن تصور أنه عاد بقدرة إلهية بغير وسيلة الطائرة في هذا الوقت القصير.. ومن يريد جلاء البرهان الذي أمرنا ربنا به فعليه أن يستعمل القسمة العقلية؛ لأنه يتعين بها محل النزاع؛ فيرتفع التعارض والفوضى، ويحصل بها الإلزام؛ فينقطع الشغب.. ويحصل بها التفريق بين الأمور المختلفة؛ فلا نعمم الحكم مع اختلاف الأحوال؛ فمن نماذج القسمة العقلية هذا التفسير لقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١]؛ فعلماء المسلمين مُجمعون على أنَّ الأب يرث الثلثين، وهو الباقي إذا لم يكن ثمة وارث غيره وغير الأم، وبرهانهم هذه الآية.. وهذه الآية الكريمة لم تنص على أن الأب يرث الثلثين، وإنما فيها أن الأم ترث الثلث، أما الأب فلم تذكر الآية مقدار إرثه؛ فكيف عرفنا أن الآية تدل على أن للأب الثلثين؟.. عرفنا ذلك

بالقسمة العقلية؛ ذلك أن الوارثين اثنان لا ثالث لهما، وهما الأب والأم؛ ولقوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾؛ فالأبوان لغة هما الأب والأم؛ فهذه هي القسمة العقلية للوارثين.. كما أن التركة قسمان لا ثالث لهما، وهما الثلث الذي عيَّنته الآية للأم والباقي وهو الثلثان؛ لأن كل شيء ذهب ثلثه قد بقي ثلثاه بلا ريب.. يعرف ذلك ببديهة العقل؛ فما بقي من الإرث وهو الثلثان لمن بقي من الورثة وهو الأب؛ لأن الأب وارث، ولا وارث غيره وغير الأم، والأم أخذت نصيبها فالباقي نصيبه.. فهذه الصورة من صور القسمة نوع من أنواع البراهين يحصل بها العلم اليقيني؛ لأنك تحصر أقسام الشيء وتحصر أقسام أحكامه.. ومن الصور الأخرى من القسمة العقلية أن تجد رجلاً تعرف تديُّنه وتورعه وهو يستعمل حبر الدولة وورقها لشؤونه الخاصة؛ فتقول له: أتستعمل حق الدولة؟.. فيقول لك: إن المسؤولين يعطوننا هذا الحبر والورق.. فتقول له: لا تخلو الحال من ثلاثة أمور لا رابع لها في العقل: فإما أن تكون الدولة أعطتك هذا للعمل الرسمي فحسب، وإما أن تكون الدولة أعطتك هذا لعملك الخاص، وإما أن تكون الدولة أعطتك هذا للعمل الرسمي ولعملك الخاص.. ولا تجادله بعد هذا؛ فهذه القسمة تفيد في تعيُّن محل النزاع، وهو تحديد الغرض الذي تُستعمل له تلك الأوراق؛ فإذا برهن لك على أن الدولة سمحت له باستعماله في عمله الخاص وقنعت ببرهانه انقطع النزاع.. وإن قال: بل هذا الورق للعمل الرسمي فقط ولكنني أستعمله لعملي الخاص أسوة بغيري؛ فإنك تنقله إلى قسمة عقلية أخرى فتقول: إذا كان هذا الورق لعمل الدولة الرسمي فاستعمالك له لا يخلو من أحد أمرين لا ثالث لهما: فإما أن يكون استعمالك حلالاً، وإما أن يكون استعمالك حرامًا.. ولا يتصور العقل غير القسمين، والغرض من هذه القسمة الإلزام؛ لأنه إن قال: (استعمالي حلال) ألزمته باستحلال كل محرم آخر من هذا النوع، وهو استحلال كل حق لم يعلم صاحبُه باستحلالك.. وإن قال: (هو حرام).. ألزمته بأنه عاص تعمدًا؛ فالغرض من هذا اللون من ألوان القسمة العقلية أن تحول بين خصمك وبين البراهين؛ فتحرمه من أي برهان يتعلق به.

ومن صور القسمة أيضًا أن تحضر مجلسًا يتنازع الحاضرون فيه حول الحكم الشرعي للتأمين؛ فيقول بعضهم: التأمين حرام.. ويقول بعضهم: التأمين حلال.. فتأخذهم إلى حضيرة القسمة العقلية، وتقول: للتأمين صور كثيرة لا تخلو من أحد أمرين لا ثالث لهما: فإما أن يكون التأمين غير خال من المحذور الشرعي كالغرر والجهالة والربا فهو حرام، وإما أن يكون خاليًا من ذلك فهو حلال.. فهذا اللون من القسمة يفيد في تعيين محل النزاع والتمييز بين الأحوال.. ولا يخرج المخاطب من هذا الإلزام إلا ببرهان يبيح ما كان فيه المحظور مغمورًا بما هو أصلح، أو يُحرِّم ما كان المحظور فيه أغلب.. وهذا هو المنهج التحليلي الذي استعمله فقهاء المسلمين المجتهدين وفلاسفة الغرب في العصر الحديث.

ومن صور القسمة العقلية أيضًا أن نجد إنسانًا يداين رجلًا فقيرًا بفائدة الربا فتقول: لماذا تظلم هذا المسكين؟.. فيقول لك: أنا لم أظلمه؛ لأنه راضٍ.. فحينئذٍ تنقله إلى حضيرة القسمة العقلية، وتقول له: مداينتك هذه عقد، وكل عقد يُشترط فيه رضى الله سبحانه، ولا تخلو مداينتكما التي تراضيتما عليها من أحد أمرين: فإما أن يكون الله رضي عنها، وإما أن يكون الله لم يرض عنها.. فبهذه القسمة تلزمه بأحد أمرين: فإما أن يزعم بأن الله تعالى رضي عن الربا فتورد له البرهان الداحض لهذا الزعم.. وإما أن يزعم بأن الله لم يرض عن الرضا؛ فيلزمه أنه عاص عمدًا، وأنك حلت بينه وبين البرهان، ولم يبق عنده إلا اتباع الهوى.

ومن فوائد القسمة رفع التناقض والتضاد؛ فإذا قال لك ملحد: إن القرآن قال: إن الكفار لا ينطقون يوم القيامة.. وقال: إنهم يتلاعنون في النار.. فأي هذين النصين نُصدِّق؟.. فإنك تجره لحضيرة القسمة العقلية وتقول: يوم القيامة ليس هو طرفة عين، بل له أقسام لا يهمني حصرها، وإنما أذكر بعضها؛ ففي يوم القيامة العرض وهو المحشر، وفيه المحاسبة، وفيه إنزال الناس منازلهم.. فالكفار ينطقون في أحد أقسام القيامة ولا ينطقون في أحد أقسامها.

ومن القسمة العقلية التي ورد بها القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿يَهَبُ

لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿٤٩﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَٰثًا ۖ وَيَجْعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴿٥٠﴾﴾ [الشورى: ٤٩-٥٠]؛ فهذه ثلاثة أقسام لا يتصَوَّر العقلُ غيرها.

ومن فوائد القسمة العقلية التعميم كأن تلزمه بواجب ما في كل حالة من حالات القسمة التي لا يتصور العقل غيرها.. مثال ذلك ما يحكى عن أعرابي وقف على حلقة الحسن البصري؛ فقال: رحم الله من تصدق من فضل، أو آسى من كفاف، أو آثر من قوت؛ ولهذا قال الحسن: ما ترك لأحد عذرًا.

ومن ألوان القسمة هذا الحصر لأحوال المرجفين في قول طريح بن إسماعيل الثقفي:

إن يعلموا الخير أخفوه وإن علموا شرًّا أذاعوا وإن لم يعلموا كذبوا

فلا يتصور العقل للمرجف حالة غير هذه الأحوال الثلاث، والفائدة من هذه القسمة تعيين الأشياء التي تحذر منها أو ترغب فيها.

ومن صور القسمة الحاصرة قول نصيب:

فقال فريق القوم: لا، وفريقهم: نعم، وفريق: أيمن الله ما ندري

فلا يتصور العقل أن يجيب أي مسؤول بغير أحد هذه الأوجه الثلاثة.

وفي جدل أبي محمد رحمه الله إجراء كثير للقسمة النافعة.. قال أبو محمد: «ونسأل من قال بالقياس: هل كل قياس قاسه قائس حق، أم أنه باطل؟.. فإن قال: (كل قياس حق).. أحال؛ لأن المقاييس تتعارض، وإن قال: (منها حق ومنها باطل).. قيل له: فعرفنا بماذا تعرف القياس الصحيح من القياس الفاسد؟.. ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك أبدًا»[1].

قال أبو عبدالرحمٰن: هذا منحًى من مناحي الجدل اسمه الإلزام بما

---

(١) المحلى ٧٤/١ المسألة ١٠٠.

تحصره القسمة العقلية، والغرض من حصر هذه القسمة أمران:

١ ـ أن كون مخالفك في المذهب يوافقك في جميع الأقسام ما عدا قسم واحد يخالفك في حكمه؛ فبهذا تعيَّن محل النزاع، وتكون فائدة القسمة تعيين محل النزاع، ويكون المعنى هنا: اتفقنا على أن القياس ليس كله حقًّا؛ فتعين أن نعرف القياس الحق من جميع الأقيسة.

٢ ـ أن يكون مخالفك في المذهب لا يوافقك في جميع أحكام الأقسام؛ فتحصر له الأقسام وتطلب حكم كل واحد منها.. والفائدة في الأمرين واحدة.. ولكن أبا محمد شوَّه هذا المنهج الجيد عندما قال: «ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك أبدًا» فهذا إلزام بالدعوى لا بالبرهان، والحقيقة أن لهم علامة على القياس الصحيح في أصول مذاهبهم وهي العلة أو الشبهية أو المناسبة أو الاطراد.. إلخ.. والصواب أن يقول: «وإن قال منه حق ومنه باطل: قيل: فعرفنا بماذا تعرف القياس الصحيح من الفاسد؟.. ولا نعلم لهم شيئًا يميزون به بين الحق والباطل إلا الشبهية أو العلية.. إلخ؛ فأما الشبهية فليست مميزة لكذا وكذا.. وعلى أي حال فهذا اللون من القسمة العقلية لا يلزم بحكم ما، ولكنه يُعيِّن محل النزاع.

وقال أبو محمد: «لا سبيل لهم إلى وجود حديث عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم أنه أطلق الأمر بالقول بالقياس أبدًا إلا في رسالة عمر رضي الله عنه».. ثم قال: «وفي هذه الرسالة نفسها أشياء خالفوا فيها عمر رضي الله عنه.. منها قوله: (والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلودًا في حدٍّ أو ظنينًا في ولاءٍ أو نسب)، وهم لا يقولون بهذا (يعني جميع الحاضرين من أصحاب القياس حنفيهم وشافعيهم ومالكيهم).. فإن كان قول عمر في القياس حجَّة فقوله: إن المسلمين عدول كلهم؛ حجة، وإن لم يكن قوله في ذلك حجة؛ فليس قوله في القياس حجة»[(١)].

قال أبو عبدالرحمٰن: هذا وجه من الإلزام في الجدل يقوم على قانون

(١) المحلى ١/٦٠ مسألة ١٠٠؛ باختصار.

عقليٌّ، وهو أن التناقض محال، ومن يأْخُذ بعض النص ويترك بعضه متناقض؛ لأنه جعل النص حجة ولا حجة في آن واحد.. وقد يقوم أكثر جدل أبي محمد على هذا المنهج؛ ففي كل مسألة من مسائل المحلى يعود إلى إلزام خصومه: بأنهم يقولون بحجية قول الصحابي، ولم يقولوا به في هذه المسألة.. أو أنهم يقولون بالمرسل ولم يقولوا به في هذه المسألة.. أو أنهم لا يقولون بمفهوم المخالفة وقد قالوا به في هذه المسألة.. وهكذا وهكذا؛ وكذلك يفعل في كتبه الأصولية؛ فإذا ذكر أن مذهبهم الأخْذُ بمفهوم المخالفة راح يحشد المسائل التي لم يقولوا فيها بالمفهوم، ويعدُّ هذا منهم متناقضًا وتشهيًا وتحكمًا.. وقد اطلعت على كتابه المخطوط المعروف بالإعراب[1] فوجدته كله مؤلفًا لهذا المنهج من الإلزام، وقد ألف كتابه في تناقض الفقهاء الخمسة على هذا النحو أيضًا.

قال أبو عبدالرحمٰن: هذا المنهج من الإلزام منهج جيد، ولكن بشرط أن تتأكد من أن المخالف لم يترك بعض الخبر لسبب يبيح له ذلك على أصل مذهبه؛ فإذا لم تتأكد من ذلك فلا يجوز أن تلزمه بالتناقض، بل تطرح السؤال طرحًا فتقول: أنت أخذت بحجية قول عمر في مشروعية القياس؛ فلِمَ لم تأخذ بقوله في أن الزوج تقبل شهادته؛ لأن عمر رضي الله عنه لم يستثن إلا مجلودًا أو ظنينًا في ولاء أو نسب؟.. وهذا المنهج يتيح للمجادل أن يلزم الخصم بجميع ما ورد في الخبر وإن كان هو لا يأخذ به لأن هذا إلزام على أصل المذهب.

وأبو محمد رحمه الله لم يستعمل الإنصاف في استعمال هذا المنهج، لأن هؤلاء الفقهاء: يحتمل أن يكون عندهم نص في الشهادة من الرسول ﷺ وهم يقولون بقول الصاحب إذا لم يوجد نص.. فأي برهان يجري على أصل مذهبهم - وإن لم يكن برهانًا صحيحًا عند أبي محمد - فهو يُعفيهم من هذا الإلزام.. ونحن نعرف أن أبا محمد أراد أن يشنِّع بهم، وهذا خروج عما ادعاه من الإنصاف والعدل في الجدل كما في كتابه

(١) وقد طبع حديثًا، وسيصدر بتحقيقنا ضمن هذه السلسلة إن شاء الله تعالى. [التركماني]

التقريب والكمال لله وحده، وسأورد بعد صفحات إن شاء الله نصًّا له في حظر المسامحة في طلب الحقائق.

وقال أبو محمد: «فإن قال قائل: لا يجوز إبطال القياس إلا حتى توجدوا لنا تحريم القول به نصًّا في القرآن؟.. قلنا: إن عارضكم الروافض بمثل هذا؛ فقالوا لكم: لا يجوز القول بإبطال الإلهام ولا بإبطال اتباع الإمام حتى توجدوا لنا تحريم ذلك نصًّا.. بماذا تنفصلون»[1].

قال أبو عبدالرحمٰن: هذا منهج في الجدل يسمى معارضة الدعوى بالدعوى، وهو غير عكس الدعوى، وهو مفيد في بيان أن المسألة وضدها دعويان لا تقومان بغير برهان.. والأولى من ذلك أن تنقله برفق عن هذا الأصل؛ فتعكس عليه الدعوى وتقول: لا يجوز الأخذ بالقياس إلا حتى يُورد لنا نصٌّ به في القرآن؛ فإن جاء بالنص لزمك أصل مذهبه، وإن لم يأت به انتقلتما معًا عن هذا الأصل.. والمجادل لا يعكس الدعوى إلا إذا كان متيقنًا من أنها لا تنتج.

ومذهب أبي محمد أنه لا حجة في أحد دون الله ورسوله، ولكنه كثيرًا ما ينقل أقوال وآراء الصحابة والتابعين والفقهاء رضي الله عنهم الموافق لها مذهبه، وليس هذا احتجاجًا منه بأقوالهم حتى لا يقال: خالف أصله.. ولكنه يردُّ ذلك: إما لنقض دعوى من قال بالإجماع في المسألة، وإما لبيان أنه لم يفارق الإجماع، وإما لإلزام من يحتج بقول من أورد خلافهم.

ومن منهج أبي محمد التعلُّق بالتسمية: مثال ذلك هذه المفارقة: «بعضُ الآية والآيةُ قرآنٌ»[2]، و«السجودُ ليس صلاة»[3]؛ ففي الأولى بعض القرآن قرآنٌ، وفي الثانية ليس بعض الصلاة صلاة.. والسر في هذه التفرقة ملاحظة التَّسمية.. يقول أبو محمد: لا يكون بعض الصلاة صلاةً إلا إذا

---

(١) المحلى ١/٨٤ ـ ٨٥ مسألة ١٠٠.
(٢) المحلى ١/١٠٣ مسألة ١١٦.
(٣) المحلى ١/١٠٥ مسألة ١١٦.

تمت كما أُمر بها المصلي.. وقال: ما لم يكن ركعة تامة أو ركعتين فصاعدًا فليس صلاة.

ومن معارضته للدعوى بدعوى أنهم لا يجيزون السجود بغير وضوء؛ لأن السجود بعض الصلاة، وبعض الصلاة صلاة.. فيعارضهم أبو محمد: «بأن القيام بعض الصلاة، والتكبير بعض الصلاة، وقراءة القرآن بعض الصلاة؛ والجلوس بعض الصلاة، والسلام بعض الصلاة؛ فيلزمكم أن لا تجيزوا لأحد أن يقوم ولا أن يكبر ولا يقرأ أم القرآن ولا يجلس إلا على وضوء؛ فهذا ما لا يقولونه؛ فبطل احتجاجهم»[(١)].

قال أبو عبدالرحمٰن: القانون في معارضة الدعوى بدعوى أن تكون على أصل المعارض، إلا إذا أصبحت المعارضة من باب معارضة الدعوى الصحيحة بدعوى فاسدة.. وأبو محمد هنا عارض دعوى صحيحة على أصول مذهبهم بدعوى فاسدة على أصول مذهبهم؛ ذلك أن السجود وقراءة القرآن عبادة مقيَّدة، وسائر ذلك من قيام مستقل أو تكبير فليس عبادة مقيَّدة، أو ليس عبادة أصلاً.

ومن منهج أبي محمد في الجدل اغتصاب دليل الخصم.. مثال ذلك أنهم لم يشترطوا الطهارة لكل قيام أو جلوس أو تكبير.. إلخ؛ لأن ذلك إجماع.. قال أبو محمد: «فإن قالوا: هذا إجماع.. قلنا لهم: قد أقررتم بصحة الإجماع على بطلان حجتكم وإفساد علتكم».

قال أبو عبدالرحمٰن: حجتهم أن بعض الصلاة صلاة، وقد أخذوا بهذا إلا ما استثناه الإجماع، والسجود لم يرد به إجماع.. وهذا المنهج هو منهج أبي محمد أيضًا؛ فاغتصابه لدليلهم ظلم ومغالطة.

ومن أقوال أبي حنيفة: إن النجاسات لا تُزال من الجسد إلا بالماء، وتزال من الثياب بغير الماء.. وربما كان من حجته: أن عائشة رضي الله عنها كانت تجيز إزالة دم الحيض من الثوب بالريق.. فيعارضهم أبو محمد

---

(١) المحلى ١٠٦/١ مسألة ١١٦.

بمذهب آخر ويقول: «قيل لهم: فإن ابن عمر [رضي الله عنهما] كان يجيز مسح الدم من المحاجم بالحصاة دون غسل»[1].

ومعنى هذه المعارضة: إذا كان قول الصحابي حجة عندكم؛ فليس اتباع أحدهم بأولى من اتباع الآخر.

قال أبو عبدالرحمٰن: قد بيَّنتُ أن المعارضة لا تكون إلاَّ على أصل الخصم؛ فربما صح عنده خبر عائشة ولم يصح عنده خبر ابن عمر؛ لرجحان أن عائشة أعلم بحكم هذه الأمور لكونها زوجة الرسول ﷺ؛ فمثل هذه المعارضة تفيد في مطالبة الخصم بتحرير مذهبه، ولكن لا يجوز أن تُتَّخذ ذريعة لاتهام الفقهاء بالتناقض والتحكم.

وورد النص بغسل الآنية من لحم الحمر الأهلية؛ فهل تُزال النجاسات الثانية بالماء ضرورة قياسًا على لحم الحمر أم لا؟.. يقول أبو محمد: «النصوص اختلفت في تطهير الآنية من الكلب ومن لحم الحمر؛ فليس القياس على بعضها أولى من القياس على بعض لو كان القياس حقًّا»[2].

قال أبو عبدالرحمٰن: مجال أبي محمد أن يحتج بأن القياس باطل فقط، أما تنازله في الاستدلال بافتراض أن القياس صحيح؛ فلا يلزم منه أن النصوص ليس بعضها أولى من القياس على بعض؛ لأن من مذهبهم القياس للأَكثر شبهًا، وهذا معنى الأولوية.

وصح الحديث عن رسول الله ﷺ بالأمر بإهراق ما ولغ فيه الكلب، ولكن مالكًا لم يجز إهراق اللبن إذا ولغ فيه الكلب، وقال: إني لأراه عظيمًا أن يُعمد إلى رزق من رزق الله فيُهرق من أجل كلب ولغ فيه.. ولكن أبا محمد يرد عليه بإلزامين فيقول:

١ ـ أعظم من ذلك أن تخالف أمر الله على لسان نبيِّه ﷺ بهرقه.

---

(١) المحلى ١/١٤٠ مسألة ١٢٥.

(٢) المحلى ١/١٤١ مسألة ١٢٦.

قال أبو عبدالرحمٰن: هذا إلزام جيد، وهو من باب نقض اطراد الدعوى، والحكم بالتناقض؛ لأن من يستعظم إراقة رزق الله الواجب احترامه بالنص كيف لا يستعظم مخالفة نص أمر الله بإراقة نوع من الرزق؟

٢ ـ وقال أبو محمد: «وأعظم مما استعظموه: أن يعمد إلى رزق من رزق الله فيهرق من أجل عصفور مات بغير أمر من الله بهرقه»[١].

قال أبو عبدالرحمٰن: هذا الإلزام من باب معارضة دعوى الخصم بدعوى له أخرى اختلف حكمه فيهما وكان تعليله لأحدهما شاملاً للأخرى، ووجهة نظر مالك أن العصفور الميت حرام.. وهذه الوجهة لا تبطل تعليله بالرزق؛ لأن ما مات فيه العصفور رزق من رزق الله، ولا مجال لهذا التحليل مع الأمر بالإهراق.. وإن مصادمة أقوال رسول الله ﷺ بمثل هذا الرأي لمن المناحي الملتوية التي تغيظ كل مسلم، وأخذ الباحث بمثل هذه الآراء لا يختلف عن الأخذ بالقانون الوضعي؛ لأن المتبع في القانون اجتهاد البشر بغير واسطة الشرع، وليس اجتهادًا في شرع خالق البشر.

ومن منهج أبي محمد الحرص على تعيين محل النزاع، ورد الاستدلال إذا لم يصادف محل النزاع، وهو منهج جيد وضروري للباحث.. مثال ذلك: أن الإمام مالكًا رحمه الله لما قال: العصفور الميت حرام.. قال أبو محمد: «نعم لم نخالفهم في هذا، ولكن المائع الذي مات فيه حلال»[٢]. ومن هنا ينقل المخالف من حجته، ويطلب منه حجة غيرها تدل على أن ما مسه الحرام حرام.

ومن منهج أبي محمد الإلزام بحصر القسمة، وحصر أحكامها.. مثال ذلك: أن أحدهم قال: إنما أمر النبي ﷺ بغسل الإناء سبعًا من ولوغ الكلب على وجه التغليظ.. فقال أبو محمد: «يقال لهم: أبحق أمر النبي ﷺ في ذلك وبما تلزم طاعته فيه، أم أمر بباطل وبما لا مؤنة في

---

(١) المحلى ١٤٧/١ مسألة ١٢٧.

(٢) المحلى ١٤٧/١ مسألة ١٢٧.

معصيته في ذلك؟»[1]. وأبو محمد يحسب أنه بهذا ألزمهم بالقول الأول؛ لأن القول الثاني كفر، ولا يمكن أن يقولوا بالكفر.

قال أبو عبدالرحمٰن: يبدو أن منهج أبي محمد معتل هنا؛ لأن القسمة غير حاصرة؛ فلهم أن يقولوا: أمرنا رسول ﷺ بحق لم يلزمنا به؛ لأن الأمر على سبيل التغليظ.. والصواب هنا: أن يقول أبو محمد: التغليظ دعوى تحتاج إلى برهان؛ فإن كان يعرف برهانهم على ذلك أبطله إن كان لديه برهان على إبطاله.

ومن منهج أبي محمد أن يعارض الدعوى الفاسدة بدعوى صحيحة، أو يذب عن الدعوى الصحيحة بإفساد الدعوى الباطلة.. مثال ذلك قول أبي محمد: «فإن أنكروا علينا التَّفريق بين ما ولغ الكلب فيه وبين ما أكل فيه أو أدخل فيه عضوًا من أعضائه غير لسانه قلنا لهم: لا نكرة على من قال بقول رسول الله ﷺ، ولم يقل ما لم يقل عليه السلام، ولم يخالف ما أمره به نبينا عليه السلام، ولا شرع ما لم يشرعه عليه السلام في الدين.. وإنما النكرة على من أبطل الصلاة بما زاد على الدرهم البغلي في الثوب من دم الدجاج؛ فأبطل به الصلاة، ولم يبطل الصلاة بثوب غمس في دم المسك.. ومن أبطل الصلاة.. إلخ»[2]؛ فهذه مقابلة التشنيع بالتشنيع.

ومن منهج أبي محمد أن يُلزم المخالف بأصل مذهبه كقوله ردًّا على من قال بطهارة نساء الكفار قياسًا على أهل الكتاب: «فإن قالوا: (قلنا ذلك قياسًا على أهل الكتاب): قلنا: لو كان القياس حقًّا لكان هذا منه عين الباطل؛ لأن بطلانه أن علتهم في طهارة الكتابيات جواز نكاحهن، وهذه العلة معدومة بإقرارهم في الكتابيات.. والقياس عندهم لا يجوز إلا بعلة جامعة بين الحكمين، وهذه (يعني جواز نكاحهن) علة مفرِّقة لا جامعة»[3].

---

(١) المحلى ١/١٥٠ مسألة ١٢٧.
(٢) المحلى ١/١٥١ مسألة ١٢٧.
(٣) المحلى ١/١٦٩ مسألة ١٣٤.

قال أبو عبدالرحمٰن: على أصل مذهبهم أنهم استدلوا بجواز نكاح الكتابيات على أن المراد نجاسة دين الكافر لا نجاسة لعابه، والكتابي من جملة الكفار؛ فصار المراد نجاسة دين كل كافر؛ فأبو محمد لم يلزمهم على أصل مذهبهم، وإنما ألزمهم بطلان القياس على هذه العلة.

وقال أبو محمد كلمة نفيسة في وصف بيان ناحية من نواحي جدله: «وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله وأوضح منه على أصولهم؛ لنريهم فساد القياس جملة؛ فموه منهم مموهون بأن قالوا: أنتم دأبكم تبطلون القياس بالقياس، وهذا منكم رجوع إلى القياس، واحتجاج به، وأنتم بمنزلة المحتج على غيره بحجة العقل، وبدليل من النظر ليبطل به النظر.. قال علي: فقلنا: هذا شغب سهل إفساده ولله الحمد، ونحن لم نحتج بالقياس في إبطال القياس، ومعاذاً لله من هذا لكن أريناكم أن أصلكم الذي أثبتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد قياساتكم، ولا قول أظهر باطلاً من قول أكذب نفسَه، وقد نص تعالى على هذا؛ فقال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم﴾ [المائدة: ١٨]؛ فليس هذا تصحيحًا لقولهم بأنهم أبناء الله وأحباؤه، ولكن هذا إلزام لهم يفسد به قولهم، ولسنا في ذلك كمن ذكرتم ممن يحتج في إبطال حجة العقل بحجة العقل، لكن فاعل ذلك مصحِّح لقضيته العقلية التي يحتج بها؛ فظهر تناقضه من قريب، ولا حجة له غيرها؛ فقد ظهر بطلان قوله.. وأما نحن فلم نحتج قط في إبطال القياس بقياس نصححه، لكن نبطل القياس بالنصوص وببراهين العقل، ثم نزيد في إفساده منه نفسه، بأن نُري تناقضه جملة.. والقياس الذي نعارضه به قياسكم نحن نقر بفساده وفساد قياسكم الذي هو مثله أو أضعف منه.. كما نحتج على أهل كل مقالة من معتزلة ورافضة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من أقوالهم التي يشهدون بصحتها؛ فنريهم تفاسدها وتناقضها.. وأنتم تحتجون عليهم معنا بذلك، ولسنا نحن ولا أنتم ممن يقر بتلك الأقوال التي نحتج عليهم بها، بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد.. وكاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بأيديهم، ونحن لا نصححها بل نقول: إنها محرفة مبدلة.. لكن لنريهم

تناقض أصولهم وفروعهم.. لا سيما وجميع أصحاب القياس مختلفون في قياسهم.. لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدَّعي صحته تعارض به قياسًا آخر، وهم كلهم مُقِرُّون مجمعون على أنه ليس كل قياس صحيحًا، ولا كل رأي حقًّا»[1].

قال أبو عبدالرحمٰن: وقد عقد أبو محمد فصلًا خاصًّا عن هذا المنهج في آخر مباحث القياس بكتابه الإحكام، وكل ما أوردته هنا من مسائل معدودة أول المحلى.. والمحلى والفصل والإعراب خاصة مشحون بهذا النفس من الجدل العلمي، وهو من مباحث المنطق ولا سيما القسمة ـ التي تفرح بها نظرية المعرفة، وهكذا المداخل اللغوية بمقتضى قانون اللغة العربية؛ لأن نظرية المعرفة تقوم على جناحين:

أولهما: الفكر من منطلق ملكات العقل تصورًا وتذكرًا وتمييزًا وتجريدًا للفوارق والعلاقات، وإقامة أحكامٍ عليها بميزان المبادئ الفطرية التي يجمعها مبدأ الهُوية، ثم يشتقِ منها قانونَ إحالة التناقض؛ لأنك تقول: محال وجود دائرة مربعة؛ لأن لكلٍّ من الدائرة والمربع هويته.. فإن قلت: أستطيع تربيع الدائرة.. قيل: هذا صحيح؛ فتجعل المستدير مربعًا، فتختل الهوية حينئذ من دائرة في زمن، وتجعل مربعًا في زمن.. ومن قانون الهوية اشتق مبدأ السببية ثم العلة الكافية؛ لأن العقل مفطور على أن كل هوية لا وجود لها إلا بسبب أو أسباب وراءها علة كافية لا يتصور العقل علةً قبلها، وهي إرادة الله؛ فالعظيم لا يصدر إلا من أعظم لا شيء أعظم منه، والقدرة لا تصدر إلا عن قادر لا شيء أقدر منه.. ومن قانون الهوية اشتقت أنواع المعرفة من معرفة كاملة بهوية شيء، وبمعرفة كاملة عن جزء من هويته.. ومن معرفة وجوده بدليل آثاره، أو بدليل وصفه من خبر أوجب العقل صدقه.. وهكذا، وما عدا ذلك من مباحث المنطق ولا سيما الأقيسة فليست من نظرية المعرفة في شيء، وإنما وُضعت لرد أقيسة فاسدة وضعها السفسطائية كما مرَّ بيانه.

---

(١) المحلى ١/ ٧٥ ـ ٧٦ مسألة ١٠٠.

والحدود من ضرورات المعرفة لا على أساس القول الجامع المانع، ولا على أساس دعوى أن اقتناص المعرفة إنما يكون بالحدِّ.. وإنما ذلك على أساس أن الحد هو ما يكفي من القول لإيصال المعروف المتصوَّر في ذهن المرسل إلى ذهن المتلقي باللغة المشتركة.

وثانيهما: المادة التي هي موضوع النظر الفكري؛ فإذا كانت المادة لغة فذلك الجناحُ عقل لغوي محكوم بقانون اللغة.. وإذا كانت المادة تاريخًا فذلك الجناح عقل تاريخي محكوم بطرق التوثيق التي يقرها العقل ببديهياته الفطرية والمكتسبة، وما بني على البديهي فهو بديهي.. وإذا كانت المادة طبًّا فذلك الجناح عقل طبيٌّ محكوم بتكرار التجارب الحسية، وللعقول سعة من الابتداء بالظن والتخمين والاقتراح حتى تستقر التجربة بشرطها.. وإذا كانت المادة نصوص الشرع المطهر فذلك الجناح عقل شرعي محكوم بإرادة منزِّل الشرع لا باقتراح العقل، ودور العقل هاهنا محدد بمدلول لغة الشرع وقانونها، ومحكوم بمصادر المعرفة المحدَّدة شرعًا في المجال الذي حُدِّدت به، محظور عليه ما حظره الشرع من مصادر، ودور العقل إنما يكون في التلقي والتمييز وتحقيق الثبوت خطابًا ودلالة، وحرية العقل مقيدة بإرادة منزل الشرع خالق العقل؛ ولهذا كانت المعرفة العقلية أخص من المعرفة الشرعية.. وبمنطق القسمة الصحيحة تشدد أبو محمد، - وحُقَّ له ذلك - في تصحيح المعرفة؛ فقال: «واعلم أن المسامحة في طلب الحقائق لا تجوز البتة، وإنما هو حق أو باطل.. لا يجوز أن يكون الشيء حقًّا باطلًا، ولا باطلًا حقًا، ولا لا باطلًا لا حقًا.. فإذا بطل هذان القسمان ببديهة العقل ضرورةً ثبت القسم الثالث؛ إذ لم يبق قسم سواه، وهو إما حق وإما باطل؛ ولذلك قال لنا الأول الواحد عزَّ وجلَّ في عهوده إلينا: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس: ١٠].. ولعل جاهلًا يعترض علينا هاهنا في شيئين؛ فيقول: أنتم تقولون بإباحة أشياء كالغناء وغير ذلك فحق هي أم باطل؟.. فالجواب وبالله التوفيق: أن كل ما أبحناه إذا فعله الفاعل ترويحًا لنفسه، وعونًا على الصحة والنشاط؛ ليقوى على إنفاذ أوامر خالقه عزَّ وجلَّ فهذا كله حق، وإذا فعله عبثًا

وأشرًا فكل ذلك ضلال[1]، إلا أن من الضلال ما هو لغو غير معدود علينا رفقًا بنا، ومنه ما هو معدود علينا عدلاً فينا، وقد قال لنا الخِيرة المرسل من الواحد الأول ﷺ: **«إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى»**.

والشيء الثاني أن يقول الناقد: قلتم: لا شيء إلا حق أو باطل؛ فالحق برهاني: إما أول[2]، وإما منتج عن أول[3]، وإما[4] بقربٍ[5]، وإما ببعد[6]، وما عدا هذين الطريقين فباطلٌ.. وأنتم تحكمون بخبر الواحد في الأحكام، وبشهادة الشاهدين وتقرون أن حكمهم ذلك لعلَّه باطل.. فالجواب وبالله التوفيق: أن الحكم بخبر الواحد في الأحكام وبشهادة الشاهدين حق

(١) قال أبو عبدالرحمٰن: إذا ثبت أن الغناء حلال في ذاته فهو حق، وإن كان يحل لغيره ويحرم لغيره فهناك قسم ثالث: وهو حق من جهة وباطل من جهة؛ فيحل إذا ارتفع عارض البطلان، ويحرم إذا وجد عارض التحريم.

(٢) يعني مبادئ العقل الفطرية التي قال بها فيما بعد ديكارت ومدرسته كقانون الهوية.

(٣) يعني ما أضافته الخبرة الحسية، وهي المعارف البَعْديَّة عند عمانوئيل كانت ومدرسته النقدية.

(٤) الصواب بدون واو «إما».

(٥) يعني أن البديهة مبنية على بديهة قبلها مباشرة كقولك: هذا واجب، ولا يتم إلا بكذا؛ فما لا يتم الواجب إلا بِهِ فهو واجب.

(٦) يعني ما كان مبنيًا على بدهية بِعدَّة وسائط غير مباشرة كالأشياء التي تثبت ببراهين مركبة كقولنا: العقوبة في مستوى الجريمة في قطع يد السارق عند تحقُّق المقتضي الشرعي، وتخلف المانع؛ لأنه أمر بالعمل للكسب الحلال، ولأنه نهي عن التشوُّف إلى ما في يده بغير حق، ولأنه حرِّم عليه كل مال لم يكسبه بطرق مشروع من غير طيب نفس، ولأن رضى الله في الكف عن مال الآخرين؛ ولأنه حرم عليه التسلق وفك المغلق، وتتبع أسرار غيره، ولأنه لم يؤذن له بدخول منزل بغير إذن، ولأن الإذن بدخول المنزل مشروط بآدابه الشرعية، ولأن استباحته للسرقة تعليم للآخرين فيعم الفساد، ولأنه قد يترتب على السرقة دفاع عن المال فيحدث قتل أو جنايات في الأعضاء؛ فكانت سرقته بعد تخطي تعليمات شرعية كثيرة؛ فأوجب الله عليه عقوبة شديدة رادعة.. وفي العلوم مثل قولنا: التقابل مشامَّة؛ لأن الأنوف تتقابل، والأنف أعلى وأشرف ما في الإنسان؛ ولهذا يمرِّغه بالسجود لله؛ فوصف من الشمم الذي هو الرِّفعة.. وكقولنا: الرائحة الطيبة مشمومة؛ لأنها تحصل من الأنف، وهو أشم؛ ولهذا اشتق وصفه من الرفعة؛ فهذه هي الوسائط التي تنتهي إلى معنى الشمم.

برهاني ضروري نقطع على غيبه، وأما الجزئيات من ذلك (يعني من الشهادة) فلا ندري أموافقة هي التي تيقنا أنه حق أو لا.. وهذا من تقصيرنا عن علم الغيب[1].. إلا أننا محققون بلا شك كل قضية منها فإما حق وإما باطل في ذاتها لا بد من ذلك، ولم ندَّع علم كل حق وعلم كل باطل، بل كثير من الأمور يخفى علينا الحكم فيها وهي في ذواتها إما حق وإما باطل.

ومن بديع ما غلط فيه إخواننا الموافقون لنا في النحلة والملة، المخالفون لنا في الفتيا: أن حكمين وردا في الشعير والتمر فنقلوا أحدهما إلى الزيتون والتين ومنعوا من نقل الآخر إلى الزيتون والتين!.. وهو أن التحريم جاء في الشعير بالشعير والتمر بالتمر في البيع إلا مثلاً بمثل كيلاً بكيلٍ يدًا بيد، وأمرنا بإخراج الشعير أو التمر في زكاة الفطر؛ فقالوا قول من تَحكَّم: أما التحريم في البيع إلا مثلاً بمثل ويدًا بيد؛ فمنقول إلى الزيتون والتين.. أما الإعطاء في الزكاة فغير منقول إلى الزيتون والتين.. ولهم من مثل هذا وأشنع آلاف مما نبينه في كتبنا في أحكام الديانة إن شاء الله.. والتحكم باللسان لا يعجز عنه من رضيه لنفسه، والباطل كثير.. وأما الذي نحمد الواهب المنعم عزَّ وجلَّ عليه أهله فالحق، والذي يجب أن يفرح له الحاصل عليه فما أوجبه البرهان.

واعلم أنه لا فرق فيما تصح به الأحكام الشرعية وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان الذي قدمنا.. بل الخطأ في الشرائع أضر وأشد فسادًا في الدنيا، وأردأ عاقبة في الأخرى، وأحق بالنظر فيه والاحتيال بتصحيحه، وأولى بترك المسامحة، وأحظى بتحرِّي الصواب، وأن لا يُقْدم فيها إلا على ما أوجبته مقدمات موجودة عن مثلها إلى أن تبلغ أوائل العقل والحس وبالله التوفيق، وله الحمد ومنه الاستزادة من جميل مواهبه.. والخطأ في ذلك يشمله الباطل، وتنفرد هذه الجملة بالنكال في الدار الآخرة لمن عاند وترك البحث وهو قادر عليه»[2].

(١) قال أبو عبدالرحمٰن: يأتي بيان ذلك إن شاء الله في التفريق بين ظاهر الشرع وظاهر الواقعة.

(٢) التقريب ص ٥٦٣ ـ ٥٦٥.

قال أبو عبدالرحمٰن: ما ذكره أبو محمد من انحصار الأشياء في حقٍّ وباطلٍ صحيح النسبة لذات الأشياء، وأما طالب الحقيقة فلا يملك ولا يستطيع القطع على الحق أو الباطل.. ولكنه يتيقن شيئًا، ويترجح عنده شيء، وتتساوى عنده الاحتمالات فيتوقف.. ولا يجوز المسامحة في طلب الحقائق حتى لا يسهل اعتقاد الباطل وذلك بشدة التحري؛ ولهذا كان كل مجتهد مصيب وإن لم يكن اجتهاده إصابة ما دام لم يأل جهدًا في الطلب بالمنهج الذي رسمه له الشرع.

ومقابل هذا لا يجوز حصر القضية في حق أو باطل ما دام من يحصر الأمر في ذينك لا يملك اليقين أو الرجحان، وقد حصر أبو محمد القسمة في التالي: حق أو باطل، أو باطل حق، أو لا باطل ولا حق.. فإذا بطل القسمان الأخيران فقد صح الأول.. إلا أن تقسيم أبي محمد أحدث لبسًا، والأصح في جهة القسمة أن يقول:

١ ـ إما حق.

٢ ـ وإما باطل.

٣ ـ وإما حق وباطل معًا في آن واحد ومكان واحد.

٤ ـ وإما لا حق ولا باطل في آن واحد ومكان واحد.

٥ ـ وإما حق من وجه، وباطل من وجه.

ولا احتمال غير ذلك، والقسمان «٣»، و «٤» مستحيل تصورهما؛ فلم يبق إلا الثلاثة المذكورة وهي الصحيحة.

وكون الشيء حقًّا من وجه وباطلاً من وجه متصور لارتفاع الثالث المرفوع المحظور في قسمي «٣»، و «٤».

والاستشكال الثاني الذي عالجه أبو محمد عن خبر الواحد قدم فيه جوابًا صحيحًا مليحًا، والأصح عندي ما أسلفته من الثنائية بين الحق وجودًا وذاتًا وبين الحق اعتبارًا واعتقادًا؛ فيكون الحق في الاعتبار يقينًا أو رجحانًا أو احتماليًّا.. ويكون في الوجود قطعيًّا في نفيه أو إثباته؛ فلا تهتدي إليه،

وقد نهتدي إليه.. وبيان ذلك أنه وجد فرق بين ظاهر الشرع، وظاهر الواقعة؛ فظاهر الشرع قبول خبر الواحد العدل، وصحة الصلاة إلى الكعبة إذا لم نشاهدها بوسائلنا الحسية في الأنفس والآفاق، وبراءة المتهم بالفاحشة ما لم يشهد عليه أربعة بلا اختلاف.

وظاهر الواقعة أن يكون ما أخبر به العدل صدقًا، وأن تكون صلاتنا مقابلة للكعبة، وأن المتهم ممارس للفاحشة بشهادة ثلاثة عدول أو اثنين أو واحد أو أربعة اختلفت شهادتهم في جزئيات لم يضبطوها؛ فظاهر الواقعة قد يكون عندنا يقينًا بوسيلة علمية كمقابلة الكعبة، وقد يكون رجحانيًّا كأن لا يهتدي الأعمى الوحيد في منزله صديق ناءٍ إلا بتلمس وسادته على فراشه ـ وهو رجل مطبِّق للسُّنن ـ؛ فلا بد أن تكون الوسادة جهة الشمال؛ لينام على يمينه ويستقبل القبلة.. وقد يكون ظاهر الواقعة بخلاف ظاهر الشرع يقينًا أو رجحانًا كثبوت الفاحشة من متهم بقرائن معها شهادة ثلاثة عدول لم يتخلفوا ورابع خالفهم في جزئية غير مؤثرة.. ولسنا هاهنا متعبدين بتحقيق ظاهر الواقعة، بل متعبدين بظاهر شرعي، وصيامنا بتقدير الشهر ثلاثين يومًا إذا غُمَّ علينا يقين شرعي وإن كانت الواقعة أن الشهر تسعة وعشرون يومًا.

وما ذكره أبو محمد من الشعير والتمر نموذج للمسامحة في طلب الحقائق حسب اعتقاد أبي محمد؛ لأنه تحكُّم في التفريق بين أمرين حكمهما واحد.. وعندي أن دعوى التحكم مرفوضة؛ لأن من مذهب هؤلاء إجراء علل القياس ـ بالنسبة لإجراء الربا في الزيتون والتين ـ، ولم يجدوا ما يقتضي القياس في زكاة الفطر، أو وجدوا ما يمنع منه.. وإنما حقيقة التحكم في إجراء الحكم ورده بدون برهان يعتقده المستدل.. وعلى أبي محمد أن يعارض استدلالهم، ولا يصفهم بالتحكم إلا في حالةٍ يصححون فيها استدلاله ثم يُجْرونه تارة ويردونه تارة دون برهان.

وتسوية أبي محمد بين الأحكام الشرعية والأحكام الطبيعية في مراتب البرهان غفلة شنيعة؛ لأن أحكام الطبيعة يمكن أن تُرَدَّ إلى اختبار الحس والتجربة، وليس كذلك أحكام الشريعة، وذلك من ناحية الواقع لا الاعتبار

كما أسلفت ذلك في التفريق بين ظاهر الشرع وظاهر الواقعة؛ فخبر الواحد الصحيح تستيقنه اعتبارًا بالضرورات العقلية والحسية المماثلة دون أن تستطيع رد الواقعة إلى التجربة.

أما أمور الطبيعة فتردها إلى تجربتك الحسية إذا شككت في صحة واقعها؛ لأنها ماثلة بين يديك، وإنما الصواب أن الطبيعة خلق الله، والشرع تنزيله؛ فله الحكم وحده سبحانه في خلقه وملكه.

أما كون الخطإ في الشرائع أضر فتلك قضية ثانية بعمل طالِب الحقيقة لا بواقع الحقيقة.

وقال أبو محمد: «ولقد امتحنت مرة ببعض أصدقائنا؛ فإنه سامنا أن نريه العرض منخزلاً عن الجوهر قائمًا بنفسه، وقال لي: إن لم ترني ذلك فإني لا أصدق بالعرض.. فلست أحصي كم مثلت له تربيع الطين ثم تدويره وذهاب التربيع وبقاء الطين بحسبه، وحركات المرء من قيامه وقعوده، وحمرة الثوب بعد بياضه.. فأبى كل ذلك إلا أن أريه العرض مزالاً عن الجوهر باقيًا بحسبه يراه في غير جوهر !!.. فلا أحصي كم قلت له: إن العرض لو قام بنفسه، وكان كما تريد مني لم يكن عرضًا[1]، وإنما هو عرض لأنه بخلاف ما تريد.. فلج؛ فعدت إلى أن قلت مهازلاً: لو أمكنك إخراجي عن كرة العالم فربما كان يمكن حينئذٍ لو أمكن[2] انخزالُ العرض عن الجوهر، ولا سبيل إلى كل ذلك أن تراه في غير جوهر؛ فأما والعالم كله كرة مصمتة، وجوهرة متصلة متجاورة الأجزاء لا تخلخل فيها ولا خلل؛ فحتى لو انفصل العرض من جوهر ما، وجاز أن يبقى بعد انفصاله عنه: لما صار إلا في جوهر آخر.. فما ردعه هذا الهُزْءُ عما هجس في نفسه، وفارقته آبيًا؛ فما أدري أوفِّق بعدي لرفض هذا المراء الهائج أم لا؟..

(١) قال أبو عبدالرحمٰن: هذا هو قانون الهوية الذي يستحيل به التناقض، ويرتفع التناقض بتغيير الهوية؛ فما قام بنفسه ليس هو هوية العرض؛ فإذا أردت شيئًا قائمًا بنفسه فانتقل إلى هوية أخرى غير هوية العرض.

(٢) أي لو أمكن إخراجي من كرة العالم.

فليس مثل هذا التكليف الفاسد، وكون المرء لا تتشكل له الحقائق بقادح في البرهان ولا بملتفَت إليه.. وكفى من ذلك وحسبنا قيامُ صحةِ ذلك في النفس بدلالة العقل على أنه حق فقط، ولو جاز لكل من لا يتشكل في نفسه شيء أن ينكره لجاز للأخشم أن ينكر الروائح، والذي ولد أعمى أن ينكر الألوان، ولنا أن ننكر الفيل والزرافة وكل هذا باطل، وإنما يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت البرهان، ويبطل ما أبطل البرهان، ويقف فيما لم يثبته ولا أبطله برهان حتى يلوح له الحق[١].. وكذلك ليس علينا قسر الألسنة إلى الإقرار بالحق، لكن علينا قسر النفوس إلى الإقرار به، وقطع الألسنة عن المعارضة الصحيحة لعدم وجودها؛ إذ لا يتعارض البرهان[٢]، وإذا أقمناه فقد أمِنَّا أن يقيمه خصمنا.

وكذلك أيضًا إن قصَّر مقصِّر عن إقامة البرهان على حق يعتقده فذلك لا يضر الحق شيئًا، ولا يفرح بهذا من خصمه إلا الذي يفرح بالأماني، وهو الأحمق المضروب به المثل[٣].. ولا تقنع لغفلة خصمك في كل ما يمكن أن يصحح قوله؛ فإن وجدت حقًّا ببرهان فارجع إليه ولا تتردد، ولا ترض لنفسك ببقاءِ ساعةٍ آبيًا من قبول الحق، وإن وجدت حقًّا تمويهًا فبيِّنه ولا تغتَرَّ بذهاب خصمك عنه؛ فلعل غيره من أهل مقالته يتفطن لما غاب عنه.. هذا ولا تقنع إلا بحقيقة الظفر، ولا تبال إن قيل عنك: إنك مبطل.. فلك فيمن نسب إليه ذلك من المحقِّقين أكرمُ أسوةٍ من الأنبياء عليهم السلام ومن دونهم.. نعم حتى أن كثيرًا منهم قُتل دفعًا لحقه ونسبًا للباطل إليه، ولا تستوحش مع الحق إلى أحد؛ فمن كان معه الحق فالخالق تعالى معه،

---

(١) قال أبو عبدالرحمٰن: جماع المعرفة: إيجاب وجود شيء، أو إحالته، أو إمكانه إذا تحقق المقتضي وارتفع المانع.. وجماع درجة المعرفة: اليقين، أو الرجحان، أو التساوي.

(٢) وهذا هو الانقطاع في الجدل، ويلزم المنقطع الإذعان حتى يقوم له دليل - إن كان غاب عنه دليله وقت المناظرة -؛ فيستأنف البحث بعد ذلك.

(٣) هذه مثالية نزيهة في تحري الحق، وللإمام الشافعي في كتابه الرسالة كلام نفيس مثل هذا أوردته بمقدمة كتابي «هذه ظاهريتي».

ولا تبال بكثرة خصومك ولا بقِدَمِ أزمانهم، ولا بتعظيم الناس إياهم، ولا بعدتهم؛ فالحق أكبر منهم، وأقدَم، وأعز، وأعظم عند كل أحد، وأولى بالتعظيم»[(١)].

وقال الإمامُ أبو محمد ابن حزم رحمه الله في قصة قتل معاذ بن عمرو بن الجَمُوح ومعاذ بن عفراء [رضي الله عنهما] لأبي جهل لعَنَهُ الله: «وأما ضرورة الحسِّ فإن الاثنين والجماعة تشترك في قتل نفس واحدة فلا بد من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها: إما أن يكون كل واحد منهم لم يقتل النفس ولا بعضها، وإما أن يكون كل واحد منهم قتل بعض النفس، وإما أن يكون كل واحد منهم قتل النفس قتلاً تامًّا.. فأما القسم الأول (وهو أن كل واحد منهم لم يقتل النفس ولا بعضها) فباطل؛ لأن القتل متيقَّن معلوم بالمشاهدة؛ فلو لم يكن مِن كل واحد منهم قَتْلٌ للنفس ولا لبعضها لكان القتل معدومًا، وباليقين وبالحس ندري أنه موجود[(٢)]؛ فكان يلزم أن يكون معدومًا موجودًا، وهذا محال أيضًا؛ فسقط هذا القسم جملةً.. وأما القسم الثاني (وهو أن كل واحد منهم قتل بعض النفس) فمحال أيضًا؛ لأن القتل لا يُبعَّضُ، ولا يمكن أن يوجد في العالم بعضُ قتلٍ ولا قتلٌ لبعض النفس دون جميعها؛ فبطل أيضًا هذا القسم بيقين، ولم يبقَ إلا القسم الثالث، وهو أن كل واحد منهم قتل النفس كلها؛ وإذا كان في المسألة أقوال محصورة؛ فبطل جميعها إلا واحدًا: فذلك الواحد هو الحق بيقين وبالله التوفيق»[(٣)].

قال أبو عبدالرحمٰن: وجه الحجة لأبي محمد من حديث عبدالرحمٰن بن عوف رضي الله عنه[(٤)] إنما هو في «تحقيق ظاهر الواقعة» لا

---

(١) التقريب ص ٥٩٧ ـ ٥٩٨، وهذا النص رسم لمنهج ابن حزم في الجدل مبني على النزاهة والتجرد للحق.

(٢) يعني القتل.

(٣) تتمة المحلى.

(٤) يعني ما أخرجه البخاري (٣١٤١)، ومسلم (١٧٥٢) من حديثه رضي الله عنه، قال: بَيْنا أنا واقف في الصف يوم بدر، فنظرتُ عن يميني وعن شمالي، فإذا أنا بغلامين من الأنصار حديثةٌ أسنانُهما، تمنيت أن أكون بين أضلع منهما، فغمزني أحدهما، =

ظاهر الحكم؛ فذلك معلوم؛ لأن كلَّ قاتلٍ عمدًا بلا حق يُقتل إذا لم يعفُ ولي الدم أو يقبل الدية.. وإنما الإشكال في ظاهر الواقعة: كيف يكون كل من المشتركَيْن قاتلاً والمقتول نفس واحدة، وإنما القتل يكون من فعلهما المشترك.. والرسول ﷺ علم أن فعلَ كلٍّ واحد منهما مُحَقِّق القتلَ وإن لم يحقق سرعة الإزهاق؛ فحكم بأن كل واحد قتله، ومآل الجملة بصريح اللغة وضرورتها: أن كل واحد منهما قاتل لأبي جهل؛ فالواقعة أنه يتحقق في الواقع اتصاف كلِ واحد من المشتركين في قتل فردٍ واحدٍ بأنه قاتل؛ لأن فعله يقتل استقلالاً؛ فلما صح الحكم من رسول الله ﷺ بإثبات واقعة يكون فيها كل المشتركين قاتلًا: فذلك كاف في الاستدلال على أن كل واحد من المشتركين محكوم بأنه قاتل؛ فهذا هو ظاهر الواقعة؛ ليطبَّق عليها ظاهر الحكم في موضعها حينما يكون المشترِكان ظالمين عمدًا بلا حقٍّ، وعمل كل واحد منهما مستقل بالقتل لو لم يوجد غير فعله؛ فَيُطَبَّق عليه ظاهرُ الحكم الشرعي من القصاص أو الدية أو العفو إن رضي ولي الدم بأحد الأمرين الأخيرين.. وهذا تحقيق لظاهر الواقعة في حادثة «اشتراك اثنين»؛ فكيف يكون كل واحد من الثلاثة إلى العشرة إلى ما هو أكثر قاتلًا؟ أهذا قياس؟

قال أبو عبدالرحمٰن: كلَّا؛ فظاهر الواقعة في الاثنين هو ظاهر الواقعة فيما هو أكثر.. وبيان ذلك أن فعل أحد المعاذين رضي الله عنهما قاتل وحده لو لم يوجد غيره؛ فالحكم لعمله المستقل الذي أكْسَبهُ الوصفَ

= فقال: يا عم! هل تعرف أبا جهل؟ قلت: نعم، ما حاجتك إليه يا ابن أخي؟ قال: أُخبرتُ أنه يسبُّ رسولَ الله ﷺ، والذي نفسي بيده لئن رأيته لا يفارق سوادي سوادَه حتى يموت الأعجل منَّا. فتعجبتُ لذلك، فغمزني الآخرُ، فقال لي مثلها، فلم أنشب أن نظرت إلى أبي جهلٍ يجول في الناس. قلتُ: ألا إن هذا صاحبكما الذي سألتماني، فابتدراه بسيفيهما فضرباه حتى قتلاه، ثم انصرفا إلى رسول الله ﷺ، فأخبراه، فقال: **«أيكما قتله؟»** قال كلُّ واحدٍ منهما: أنا قتلته. فقال: **«هل مسحتُما سيفَيكُما؟»** قالا: لا. فنظر في السيفين فقال: **«كلاكما قتَلَهُ، سلَبُه لمعاذ بن عمرو بن الجموح»**. وكانا معاذ بن عفراء، ومعاذ بن عمرو بن الجموح. [التركماني].

بأنه قاتل لأبي جهل؛ فحيثما وجد هذا الفعل المستقلُّ من ثالث أو رابع أو عاشر.. إلخ فالحكم لعمله استقلالاً؛ فيوصف بوصف رسول الله ﷺ: أنه قاتل.. فهذا ظهور جلي للواقعة كان ينبغي أن يكتفي به الإمام أبو محمد رحمه الله، فلا يُضعِّف استدلاله الصحيح باستدلالٍ آخر غير صحيح، وذلك قوله: إن عبدالرحمٰن بن عوف رضي الله عنه ـ وهو حجة في اللغة ـ أخبر أنهما قتلاه، وذلك في قوله رضي الله عنه: «فضرباه حتى قتلاه»، وفسر كلام عبدالرحمٰن بن عوف رضي الله عنه بأن كل واحد منهما قاتل له.

قال أبو عبدالرحمٰن: لا ريب أن المشتركين ـ بالتثنية والجمع ـ يوصفان أو يوصفون بأنهما قاتلان، أو أنهم قاتلون.. هذا ليس محل الخلاف، وإنما الخلاف في وصف كل واحد بأنه قاتل؛ فهذا ليس نتيجة حتمية؛ فقد يكون عمله استقلالاً قاتلًا؛ فيوصف بأنه قاتل، وقد يكون القتل لم يتحقق إلا بفعلهما معًا أو فعلهم جميعًا، ولولا ذلك ما استقل فعل كل واحد بالقتل؛ فيوصف بأنه مشارك في القتل لا قاتل.. وموجز القول: أن كلمة «قتلاه» تثبت حصول القتل من طرفين، ولا تثبت وصف كل واحد بالقتل استقلالاً، وذلك بخلاف «كلاكما قتله»؛ فهي تثبت القتل من اثنين، وتثبت أن عمل كلٍّ واحد مستقلًا يحصل به القتل لو لم يوجد غيره؛ فيتصف بالقتل؛ ولهذا لا يُسَلَّم لأبي محمد الإطلاق في قوله: «فصحَّ بالنص واللغة أن كل اثنين قتلا نفسًا فكل واحد منهما قاتل نفس»!! ويماثل هذا تمامًا ما يقال عن استشهاده بالآية الكريمة: بأن كل واحد من عاقري الناقة عاقر لها.. بل الصواب أن الأصل وصفه بأنه مشارك في العقر حتى يقوم البرهان على أن فِعْله وحده لو لم يصاحبه فعل من طرف آخر مقتضٍ العقر استقلالاً؛ فيوصف حينئذٍ بأنه عاقر لها.

وحاول أبو محمد رحمه الله أن يستدل على ظاهر الواقعة ـ وهي أنه يتحقق في الواقع أن يكون كل مشارك في قتل نفسٍ واحدةٍ قاتلًا استقلالاً ـ ببرهان العقل القائم على ضرورة الحسِّ، وذلك بتقسيماته.. إلا أن في احتجاجه رحمه الله مغالطة لم تظهر له، وقبل بيان المغالطة أحب أن أتكلم

عن تقعيده في قوله: «وإذا كان في المسألة أقوال محصورة؛ فبطل جميعها إلا واحدًا: فذلك الواحد هو الحق بيقين»؛ فهذا أحد ما اصطلح عليه أبو محمد بالدليل؛ إذ جعله قسمين: دليل إجماع ودليل نص.. ودليل النص عنده سبعة أقسام رابعها: «أقسام تبطل كلها إلا واحدًا؛ فيصح ذلك الواحد.. مثل أن يكون هذا الشيء: إما حرام فله حكم كذا، وإما فرض فله حكم كذا، وإما مباح فله حكم كذا.. فليس فرضًا ولا حرامًا فهو مباح له حكم كذا»[1].. ثم قال عن دليل النص: «وهي معاني النصوص ومفهومها، وهي كلها واقعة تحت النص وغير خارجة عنه أصلاً.. وجميع هذه الأنواع كلها لا تخرج عن أحد قسمين: إما تفصيل لجملة، وإما عبارة عن معنى واحد بألفاظ شتى كلغةٍ يعبر عنها بلغة أخرى»[2].

قال أبو عبدالرحمٰن: لم يُحْكِمْ أبو محمد ابن حزم رحمه الله التأصيل هاهنا، وسأذكر إن شاء الله تفصيله في التقريب، وأبيِّن مدى أهميته.. أما هنا فلم يستدرك كون الأقسام محصورة لا يحتمل العقل غيرها، ولم يبين وجه كونه معنى النص ومفهومه: أذلك بدليل اللغة، أم بضرورة العقل؟ كما أنه حصر الأقسام في ثلاثة أحكام تكليفية[3]، والأحكام التكليفية خمسة؛ لأنه جعل المباح ثلاثة أقسام: مباح مستوي الطرفين؛ ولهذا قال عن الغناء: «واللَّهو مباحٌ، وترك سماعه أفضل»[4].. وهذا غير صحيح؛ لأن المندوب يثاب فاعله، والمكروه يثاب تاركه، والمباح عادي لا ثواب فيه ولا عقاب

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام / م ٢ / ج ٥ /١٠٦.

(٢) الإحكام ـ/ م٢ / ج ٥ / ١٠٧.

(٣) قال رحمه الله في كتابه النبذ في أصول الفقه ص ٥٠ ـ طبع عزت العطار الحسيني والخانجي عام ١٩٤٠ م بتحقيق محمد زاهد الكوثري ـ: «والشريعة كلها: إما فرض (وهو الواجب واللازم)، وإما حرام (وهو المنهي عنه والمحظور)، وإما حلال، وإما تطوع مندوب إليه، وإما مباح مطلق».
قال أبو عبدالرحمٰن: لما ذكر المباح المطلق، والمندوب: علمنا أنه أراد بالحلال المكروه، ولو عرَّفه بالمكروه المثاب تاركه غير المعاقب فاعله لكان أولى.

(٤) جامع المحلى، ص: ٨٤ (ضمن الذخيرة من المصنفات الصغيرة/ السفر الأول، ط١/١٤٠٤هـ).

في ذاته، بل يكون فيه ثواب بحسب النية: كأن يتعمد فعله تحرجًا من أن يكون محرمًا له، وكأن يفعله ليتقوَّى به على الطاعة.

وقبل أن أعود إلى مناقشة تقسيم أبي محمد الذي فرَّعه على قوله ﷺ: «**كلاكما قتله**» أحب أن أذكر تفصيله عن القسمة.. قال: «وأما الشرطي المقسَّم فهو أن تقسِّم الشيء الذي تريدُ معرفة صحة حكمه على جميع أقسامه، ولا تترك من جميع أقسامه التي يعطيه العقل إيَّاها قِسْمًا أصلاً، ولا تكون تلك الأقسام إلا متعاندة.. أي متباينة مختلفة كل واحد مخالف لسائرها، وجائز أن تكون الأقسام اثنين فصاعدًا، ولكن لا بدَّ من الاختلاف المذكور؛ فالذي ينقسم قسمين نحو قولك: العالم إما محدث، وإما أزلي.. وهذا الشيء إما حرام، وإما غير حرام.. وهذا الشيء واجب أو غير واجب.. ونحو قولك: هذان الاسمان إما واقعان على معنىً واحد، وإما على أكثر من معنى واحد.. وأما الذي ينقسم أقسامًا أكثر من اثنين أن تقول: لا يخلو العالم إن كان محدثًا من أن يكون أحدث نفسه، أو أحدثه غيره، أو حدث لا من محدِث.. ونحو قوله: هذا الشيء إما واجب وإما مباح متساوٍ، وإما مباح مستحب، وإما مباح مكروه، وإما حرام.. وهذه الأقسام كما ترى تامَّة التعاند.. أي كل قسم منها مخالف لسائرها، وقُسِّمت تامَّةً مستوفاةً.

وأما إذا كان التقسيم ناقصًا ـ وهو أن تكونَ أخللتَ بشيء من أقسامه: إما جهلاً، وإما نسيانًا، وإما عمْدًا ـ فليست أقسامه حينئذٍ تامة المعاندة؛ وذلك نحو قولك: لا يخلو محدِث العالم أن يكون أحدثه لجوده أو كرمه، أو لأنه[1]، أو لاجترار منفعةٍ أو لدفع مضرة، أو لعلة ما غير ما ذكرناه؛ فهذا تقسيم ناقص؛ لأنك أسقطت منه القسم الصحيح، وهو أن إحداثه لا لعلة أصلاً.. وقد يعرض من هذا الباب أن يكون التقسيم لا يخرج إلا على قسمين فقط؛ فيحذف المقسِّم أحد القسمين ويذكر الآخر؛ فيجعله كليًّا في

(١) ترد «لأنه» مجردة بمعنى: لأنه هكذا وجد.. أي لغير علة.. ولما ذكر أبو محمد الاستدلال بقوله: «أحدثه لا لعلة أصلاً» علمنا أن كلمة «لأنه» هاهنا إما مقحمة سهوًا، وإما أن معلَّلَها محذوف سهوًا.

الحكم وهو في الحقيقة جزئي كقول القائل: الزمان حركة تُعَدُّ.. فأُخرج ذلك مخرج صفةٍ كلية للزمان، وإنما الصواب أن يقول: الزمان معنى لا زمنًا[1].. أي لا أن الزمان حركة تُعَدُّ أو سكون يُعَدُّ.. ومن ذلك أيضًا أن تقول: المدبَّرُ المعتَقُ بالموت موصىً به فهو الثلث، وإنما الصواب أن تقول: المدبَّر المعتَقُ إما موصىً بعتقه، أو معتَقٌ نصفه.. فتُوْفي القسمة حقَّها؛ فتحفَّظ من مثل هذا أشدَّ التحفظ؛ فإن دخول الأغاليط كثيرًا ما يدخل في هذا الباب؛ فأقلُّ ما في هذا الباب أن تعمى عليك الحقائق إن كنت باحثًا فتعتقد الباطل، وتُضِلُّ غيرك ممن يحسن الظن بك، أو تتحيَّر إن ظهر ما فسد من الأقسام إليك، أو تجيب جوابًا فاسدًا إن كنت مسؤولاً، أو تُغالط خصمك إن كنت سائلاً.. وكل هذه أحوال غير محمودة، بل هي مذمومة عند أهل العقل؛ فإن كنت جاهلاً بالتقسيم فتعلَّم وابحث، وإن كنت ناسيًا ففتش وتدبَّر، وإن كنت عامدًا فتلك أقبح فأعرض عنها.. ومن ذلك أيضًا أن تقول: زيد إما جالس، وإما متكئ.. وليس هذا تقسيمًا صحيحًا؛ إذ لعله ماشٍ أو واقف؛ فالعلم الآن التقسيم التام الذي لا يشذُّ عنه شيء؛ فإنك إذا صحَّحتَ نفيَ أحد القسمين وأثبته أنتج صحة القسم الآخر ضرورة كقولك: العالم إما أزلي وإما محدث.. لكنه ليس أزليًّا؛ فصحَّ أنه محدَث.. وهكذا إذا كانت الأقسام أكثر من اثنين فإنك إذا صحَّحت أحدها فقد صحَّ أنه مخالف لسائرها لا بدَّ من ذلك.. وكذلك إذا صحَّحت نفي جميع تلك الأقسام حاشا واحدًا صحَّ أن حكمه هو ذلك الواحد الذي بقي ضرورة[2]؛ فإن صحَّحتَ أن حكمه مخالف لبعض تلك الأقسام وبقي منها أكثر من

(١) هذا كلام غير مستقيم، ولا مناسب للسياق، والصواب: «أن يقول: الزمان حركة تعد، أو سكون يعد» وما سوى ذلك مقحم، ولعله سهو من الناسخ.

(٢) أبو محمد رحمه الله تعالى يدعو إلى تسهيل العلم وتيسيره.. إلا أن التعبير هاهنا غامض، ولا يليق بإيقاعه الأدبي الخلاب، والمعنى: أن الواحد المثبت بين أقسام كثيرة منفية هو القسم الصحيح وجودًا إن كانت القسمة لحصر الواقعة، أو أن الحكم المثبت هو الحكم الصحيح وجودًا إن كانت القسمة لحصر الأحكام.. وكذلك إذا كانت القسمة لأحكام نفيتها عن الواقعة، وبقيت أحكام لم تذكرها؛ فإن الأحكام المنفية ليست حكمًا للواقعة، وبقي الحكم محتملاً فيما بقي من أحكام لم تُذكر.

واحدٍ سقطت الأقسام التي صحَّ أنه مخالف لها، ولم يصح أن حكم الشيء الذي يتعرَّف صحَّة حكمه في أحد ما بقي دون سائر ما بقي، ولا تبال أيَّ الأقسام قدَّمت في اللفظ، ولا أيَّها أخَّرت من هذه الوجوه كلِّها.. ونحن نمثل الوجوه الثلاثة التي ذكرنا؛ فنقول وبالله تعالى نتأيَّد: إذا قلت: هذا الطَّعم إما تَفِهٌ، وإما زَعَّاف، وإما حلو، وإما مرٌّ، وإما حامض، وإما مِلح، وإما حريف، وإما عفصٌ.. لكنه مرٌّ.. فقد نفيت عنه جميع الطُّعوم الباقية كلها يقينًا بلا شك.. وكذلك إذا قلتَ: هذا العدد إما مساوٍ لهذا العدد، وإما أقل منه وإما أكثر منه.. لكنه أكثر منه.. فقد نفيتَ القسمين الباقيين بلا شك، وهو حينئذٍ لا مساوٍ ولا أقل يقينًا؛ فإن أبطلت جميع الأقسام حاشا واحدًا؛ فقلت في المسألة الأولى: لكنه ليس تفهًا، ولا زعافًا، ولا حلوًا، ولا مرًّا، ولا حامضًا، ولا ملحًا، ولا حريفًا: فقد صحَّ بلا شك أنه عفْصٌ.. وكذلك لو قلت في الثانية: لكنه ليس أكثر منه، ولا مساويًا له؛ فقد صحَّ أنه أقل يقينًا.. فإن أبطلت بعض الأقسام، وسكتَّ عن أكثر من واحد بعينه من الذي نفيتَ، وبقي الاستدلال والنظر واجبًا فيها كقولك في المسألة الأولى: لكنه ليس مرًّا ولا حلوًا.. فقد سقطت عنه المرارة والحلاوة وبقي الطعم مشكوكًا فيه على باقي الأقسام.. ثم كلما أسقطت قسمًا بقي موقوفًا على الباقي حتى لا يبقى إلا واحدًا؛ فيصح حينئذٍ أن ذلك الواحد هو حكمه، وهكذا في جميع المسائل.. وإنما أخرجتُ لك الوجوه كلَّها من مسألة واحدة؛ لترَ نسبة الوجوه بعضها من بعض بأمكن وأسهل منها لو كانت من مسائل شتى.. ولو أنك أثبت من الأقسام الكثيرة اثنين فصاعدًا بحرف الشك مثل أن تقول: لكنه إما حلو، وإما حامض، وإما مر.. فقد أبطلت سائرها وبقي الحكم موقوفًا على الذي قَصَرْتها عليه.. واعلم أن هذا الفصل لا يكون صحيحًا إلا بعد ذكرك جميع ما توجبه الطبيعة من الأقسام كلِّها، ثم تقصره منها على بعضها دون بعض.. وأما إن لم تذكر أولاً جميع الأقسام، وابتدأتَ بذكرك بعض الأقسام مقتصرًا عليها في القسمة: فقد أسأتَ العمل، والصواب عنك ممنوع إلا من جهةٍ واحدة لا ينبغي لك أن تتكل عليها، وهي أن تتفق لك صحة وقوع أحد الأقسام التي ذكرت على

الشيء الذي تطلب صحة حكمه؛ فإنك حينئذٍ إذا صحَّحتَ ذلك القسم الموافق خاصَّةً صادفت الحقَّ غير محسنٍ في إصابته.. لكن كإنسانٍ أوقعه البختُ على كنز، وذلك نحو قولك: هذا الشيء إما حار، وإما بارد.. لكنه حار.. فإن كنت قد أصبتَ في وصفه بالحر حقيقةَ طبعه فقد أنتج لك ذلك بطلان كل قسم ذكرته أو لم تذكره، وإن نفيت في هذا العمل أحد القسمين اللذين ذكرتَ فإنه لم يصحَّ لك شيء بعدُ، وذلك نحو قولك: هذا الشيء إما حارٌّ وإما باردٌ.. لكنه ليس بحار.. فاعلم أنك لم تصب بعدُ حقيقة طبعه، ولا أثبتَّ له البرد؛ لأنك أسقطت القسم الثالث وهو المعتدل؛ فلعله معتدل؛ إذ ليس حارًّا؛ فلا يكون أيضًا داخلاً في القسم الثاني الذي ذكرتَ وهو البارد.. ولو كان تقسيمك موعبًا لارتفع الإشكال على ما قدَّمنا قبلُ.. وأنت إذا قطعت في القسمة الناقصة على أنه لا بدَّ من أحد الأقسام التي ذكرت فالكذب حصَّتك من هذا الخبر، والفضيحة صفتك فيه، وهاتان صفتا سوء، و﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم: ٢٤]؛ فاحفظ هذه المعاني وميِّزها إذا مرَّت بك في جميع مطالبك، وفتش عنها في كل ما يرد عليك؛ فإنك تستضيء في العلم ضياءً تامًا، وتُشرف على عجائب تُفَرِّج عنك همومًا عظيمة إن كنت ممن يهتمُّ بالحقائق.. واعلم أن إيرادك في التقسيم لفظة (إما)، أو لفظة: (أو) أو (أنه لا يخلو من كذا وكذا)، (أو لا بدَّ من كذا وكذا)، (أو هذا ينقسم كذا وكذا قسمًا منها كذا وكذا)، (أو لا سبيل إلى غير كذا وكذا)، (أو ما أعطى هذا المعنى): فكل ذلك سواء لا يُحيل شيء من ذلك معنى وأصلاً»[1].

قال أبو عبدالرحمٰن: اشترط أبو محمد في القسمة أن تكون متعاندة، وفسر ذلك بالمتخالفة المتباينة، وهذا يشمل التناقض والتضاد والتعارض غير المتناقض أو المتضاد؛ فلنحلِّل أمثلته وتقعيده على هذا النحو:

١ ـ أن تقسيم الشيء يكون لمعرفة صحة حكمه.

٢ ـ تقسيم الشيء يكون على جميع أقسامه.

---

(١) التقريب لحد المنطق ٤٩٨ ـ ٥٠٣.

٣ ـ يكون التقسيم من أجل أن لا تترك من جميع أقسامه شيئًا.

٤ ـ بيان أن حصر الأقسام كان من إعطاء العقل.

٥ ـ بيان أن من شروط الأقسام أن تكون متعاندة، وفسَّر تعاندها بالتباين والاختلاف.

٦ ـ ذكر أبو محمد أن من الأقسام قولك: هذا الشيء: إما حرام، وإما غير حرام.. وهذا قسمان.

٧ ـ وذكر من التقسيم قولك: لا يخلو العالم إن كان مُحْدَثًا: من أن يكون أحدثَ نفسَه، أو أحدثه غيرُه، أو حدث لا مِن محدِث.

٨ ـ ذكر من التقسيم: هذا الشيء إما واجب، وإما مباح متساوٍ، وإما مباح مستحب، وإما مباح مكروه، وإما حرام.. قال: هذه الأقسام كما ترى تامة التعاند.. أي كل قسمٍ منها مخالف لسائرها، وقُسِّمَتْ تامَّة مستوفاة.

٩ ـ ذكر من التقسيم: لا يخلو محدث العالم أن يكون أحدثه لجوده أو كرمه أو لأنه لاجترار منفعة أو لدفع مضرة، أو لعلة ما غير ما ذكرنا.. قال أبو محمد: فهذا تقسيم ناقص؛ لأنك أسقطت منه القسم الصحيح، وهو أن يكون أحدثه لا لعلة أصلاً.

١٠ ـ ذكر من التقسيم: الزمان حركة تُعَدُّ.. فهذا قسم واحد نقضه أبو محمد: بأنه كلامٍ يخرج على قسمين فقط، فَحُذِف أحد القسمين وذُكر الآخر؛ فَجُعِلَ كُلِّيًّا في الحكم وهو في الحقيقة جزئي.. أي أخرج ذلك مخرج صفةٍ كليِّة للزمان، وإنما الصواب أن يقول: الزمان معنى لا زمنًا.. أي لا أن الزمان حركة تُعَدُّ، أو سكون يُعَدُّ.

١١ ـ ذكر من التقسيم: المدبَّر المعتق بالموت موصى به، فهو من الثلث.. وإنما الصواب: أن تقول: المدبر المعتق بالموت: إما موصى بعتقه، أو مُعَتَق نصفه.. وآفة الخطإ في التقسيم عند أبي محمد:

أ ـ أن تعمى عليك الحقائق إن كنت باحثًا؛ فتعتقد الباطل، وتضل غيرك ممن يحسن الظن بك.

ب ـ أن تتحيَّر إن ظهر لك فساد الأقسام.

جـ ـ أن تجيب جوابًا فاسدًا إن كنت مسؤولاً.

د ـ أن تغالط خصمك إن كنت سائلاً.

وكل هذه الآفات مذمومة عند أهل العقل؛ فتعلم وابحث إن كنت جاهلاً بالتقسيم، وفتِّش وتدبر إن كنت ناسيًا، وَتُبْ بالإعراض عن ذلك إن كنت عامدًا!

١٢ ـ ذكر من التقسيم: زيد إما جالس، وإما متكئ.. وليس هذا صحيحًا؛ إذ لعله ماشٍ.

١٣ ـ ذكر من التقسيم: العالم إما أزلي، وإما مُحْدَثٌ.. لكن العالم محدث فليس أزليًّا؛ فصح أنه محدث.. قال أبو محمد: «التقسيم إذا وقع على قسمين فقط، واستوفيا حقيقة الطبع في التقسيم التام الذي لا يشذ عنه شيء: إذا صححتَ أحد القسمين، وأثبتَّه، وأخرجته من الشك: أنتج لك (أي صحَّح لك) ضد القسم الآخر ضرورة لا بد منها.. وهكذا إذا كانت الأقسام كثيرة فإنك إذا صححتَ أحدها فقد صح أنه مخالف لسائرها».

١٤ ـ ذكر من التقسيم: هذا الطعم: إما تَفِهٌ، وإما زعَّاق، وإما حلو، وإما مر، وإما حامض، وإما ملح، وإما حريف، وإما عفص.. لكنه مر.. فقد نفيتَ عنه جميع الطعوم الباقية كلها يقينًا بلا شك.

١٥ ـ ذكر من التقسيم: هذا العدد: إما مُساوٍ لهذا العدد، وإما أقل منه، وإما أكثر منه.. لكنه أكثر منه.. فقد نفيت القسمين الباقيين بلا شك، وهو حينئذ لا مساوٍ ولا أقل يقينًا.

١٦ ـ ذكر من التقسيم ما مر بالتقسيم رقم (١٤)؛ فقال: فإذا أبطلت جميع الأقسام حاشا واحدًا؛ فقلت: لكنه ليس تفهًا، ولا زعاقًا، ولا حلوًا، ولا مرًا، ولا حامضًا، ولا ملحًا، ولا حريفًا: فقد صح بلا شك أنه عفص.. وهذا معنى قول أبي محمد: «إذا صححتَ نفي جميع تلك الأقسام حاشا واحدًا صح أن حكمه هو ذلك الواحد الذي بقي ضرورة».

١٧ ـ ذكر في التقسيم ما مر بالتقسيم رقم (١٥)؛ فقال: وكذلك لو قلت: لكنه ليس أكثر منه، ولا مساويًا له: فقد صح أنه أقل منه يقينًا.

١٨ ـ ذكر في التقسيم ما مر بالتقسيم (١٤) فقال: كقولك: لكنه ليس مرًا، ولا حلوًا: فقد سقطت عنه المرارة والحلاوة، وبقي الطعم مشكوكًا فيه على باقي الأقسام.. وهذا معنى قول أبي محمد: «فإن أبطلت بعض الأقسام وسكت عن أكثر من واحد منها سقطت الأقسام التي صحَّحتَ أنها مخالفة له فقط، ولم يثبت له واحد بعينه من الذي نفيت، وبقي الاستدلال والنظر واجبًا فيها».. وهذا معنى قوله أيضًا: «فإن صححتَ أن حكمه مخالف لبعض تلك الأقسام وبقي منها أكثر من واحد سقطت الأقسام التي صح أنه مخالف لها، ولم يصح أن حكم الشيء الذي يُتَعَرَّف صحةُ حكمه في أحد ما بقي دون سائر ما بقي».

١٩ ـ ذكر في التقسيم أن تثبت من الأقسام الكثيرة اثنين فصاعدًا بحرف الشك مثل: لكنه إما حلو، وإما حامض، وإما مر.. فحكم ذلك أنك أبطلتَ سائر الأقسام وبقي الحكم موقوفًا على الذي قصرتها عليه.

قال أبو عبدالرحمٰن: هاهنا وقفات:

الوقفة الأولى: بعضٌ من أمثلة أبي محمد تستطيع رده إلى القياس المنطقي على هذا النحو: كل شيء إما أزلي وإما محدث ـ العالم ليس أزليًّا = إذن العالم محدث..

وفي بعض أمثلة أبي محمد ما يُشعر أنه أراد هذا القياس المنطقي كهذه المقدمات الثلاث بنتيجتها: واحد مِمَّن في المنزل قتل زيدًا ـ لم يكن في المنزل إلا يزيد وخالد ومحمد ـ محمد كان نائمًا، ويزيد كان مغشيًا عليه من علة ـ إذن خالد قتل زيدًا.

والوقفة الثانية: لا يهم أبا محمد أن تجري أمثلته على هذه الصنعة أو لا تجري، وإنما همه تحقُّقُ مفهومِ الدليل عنده، وهو أن يكون برهانًا؛ لأنه مُتعيِّن لا يحتمل العقل غيره.

والوقفة الثالثة: من أمثلة أبي محمد ما كان قسماه نقيضين يحيل العقل الجمع بينهما؛ لأن وجود أحدهما ينفي الآخر.. ويحيل العقل رفعهما؛ لأنه لا يوجد وسيط يرفعهما كقولك: العالم أزلي محدث.. فهذا محال؛ لأنهما معنيان لا يتصور العقل اجتماعهما؛ لتنافيهما في الشيء من كل وجه.. أو قولك: العالم لا أزلي ولا محدث.. فهذا محال؛ لأنهما معنيان لا يتصور العقل نفيهما؛ لأن الحكم في العالم متعيِّن في أحدهما؛ إذ لا يوجد قسم ثالث يوصف بأنه غير أزلي ولا محدث.

والوقفة الرابعة: أن القسمة هاهنا ليست هي البرهان ذاتها، وإنما البرهان بديهة العقل الفطرية المطردة مع كل خبرة بشرية، وهي بطلان الأخذ بما قام على محال؛ لأن العقل لا يتصوره، والخبرة البشرية لا تشهد به.. ومن المحال رفع النقيضين معًا، أو الجمع بينهما معًا.

والوقفة الخامسة: أن أبا محمد رحمه الله استثمر القسمة الحاصرة السابقة ـ وهي انحصار الحكم في أحد نقيضين لا يتصور العقل غيرهما ـ؛ فعين أحد الحكمين في المثال الثالث عشر؛ فقال: (لكن العالم محدث)؛ فتعينت أزليته.. والقسمة ليس فيها البرهان على أن العالم محدث، بل برهان ذلك من الخارج.. وإنما البرهان فيها أن من كان مذهبه وبرهانه على أن العالم محدث فيلزمه أنه غير أزلي ببرهان ارتفاع الجمع بين النقيضين.

والوقفة السادسة: أن الفائدة من القسمة السابقة الإلزام؛ فمن أخذ بأحد النقيضين لزمه ترك الآخر.. والغرض أيضًا أن تحصر المخالف في نقيضين فتمنعه من قول ثالث يجمع بينهما كأن يقول: العالم لا محدث ولا أزلي.

والوقفة السابعة: يبطل الإلزام بالقسمة السابقة لو فاجأك الخصم بقسم ثالث متصوَّر؛ فحينئذ لا تكون القسمة محصورة في نقيضين؛ لوجود ثالث غير مرفوع.. إلا أن القسم الثالث محال في مسألة الحدوث والأزلية.

والوقفة الثامنة: أن الإلزام بالقسمة الحاصرة من أجل النقيضين مشروط بحقيقة الكلام لا مجازه؛ فلا ثالث غير مرفوع بين الموت والحياة، وقد

تقول مجازًا: زيد لا حي فيرجى، ولا ميت فيبكى.. فترفع عنه الموت والحياة مجازًا؛ لأنه حي حقيقة.

والوقفة التاسعة: قد يعكس الخصم القسمة السابقة، فيقول: العالم إما أزلي، وإما محدث.. ولكنه أزلي فهو غير محدث.. فلا تُلزمه بقسمتك التي قلت فيها: العالم إما أزلي وإما محدث.. ولكنه محدث فهو غير أزلي.. لأن قسمتك ليست برهانًا على تعيين أحد النقيضين؛ فتحتاج إلى براهين من الخارج لإثبات إحداثه ونفي أزليته.. وإنما قسمتك إلزام له إذا قال بأحد النقيضين؛ فتمنعه بالقسمة من الجمع بينهما أو رفعهما.

والوقفة العاشرة: ما ذكر في الفقرة رقم (٦) هو أيضًا حصر في النقيضين؛ لتطلب من خصمك تعيين أحدهما فيلزمه.. لا فائدة لهذه القسمة غير ذلك؛ فإن أثبتَّ أنه حرام فالنقيض هو كل ما تحت (غير حرام) من واجب ومندوب ومكروه ومباح.. والعكس صحيح.

والوقفة الحادية عشرة: ليس بصحيح أن الأقسام التي تبطل كلها إلا واحدًا قسمٌ من دليل النص كما قال أبو محمد.. بل منها ما هو ضرورة عقل بالفطرة أو ضرورة عقل بالحس كقسمة النقيضين كما مر، ومنها ما هو معقول النص وضرورته كحصر القسمة في الحرام وغير الحرام، فإنما الأحكام التكليفية من نصوص الشرع، وحصر أنواعها من جهة الشرع لا من جهة العقل.. ومثل ذلك التقسيم في الفقرة (٨).

والوقفة الثانية عشرة: القسمة المذكورة برقم (٩) جعلها أبو محمد نموذجًا للقسمة الناقصة، ثم أكملها بما يرى أبو محمد أنه القسم الصحيح.. ولا تزال قسمة أبي محمد مختلة الجهة، كما أن تصحيحه هو الخطأ بعينه؛ فجهة القسمة هكذا: لا يخلو محدث العالم أن يكون أحدثه لا لشيء، أو أحدثه لشيء.. والأول باطل بدليل النص وببرهان العقل الذي آمن بالنص ومنزِّله على صفة الكمال؛ فتعين الثاني وهو أنه خلقه لشيء؛ فتقسم قسمة أخرى جهتها الشيء نفسه؛ فتقول: الشيء الذي أحدث العالم من أجله: إما دفع مضرة عن خالق العالم، أو جلب منفعة له، أو لا شيء، أو لإظهار

كماله.. والأولان باطلان؛ لأنه ثبت بالنص، وببرهان العقل العلمي الذي بموجبه آمن بالشرع: أن خالق العالم غني عزيز له الكمال المطلق، والثالث باطل؛ لأن حكمته ثابتة بالنص، وثابت أنه لم يخلق العالم سدى.. وبرهان العقل العلمي ملاحظة الحكمة والقصد والتدبير في الخلق، وهو عاجز عن الإحاطة بحكمة الرب؛ فتعين القسم الرابع وهو أنه خلق الخَلْقَ لشيء هو إظهار كماله؛ فيقع تحت ذلك إظهار كرمه وقدرته وهيمنته وعدله ورحمته وحكمته.. هذا ما يتعلق بتصحيح جهة القسمة، وأما خطأ ما رآه أبو محمد صحيحًا فهو زعمه أن الله أحدث العالم لا لعلة.

قال أبو عبدالرحمٰن: العلة علتان: علة بحق المخلوق فهي تحكمه إذا تخلف المانع، وعلة بحق الخالق سبحانه وهي ما جعله بإرادته وقدرته حاكمًا على خلقه لا عليه سبحانه؛ فلو شاء ما خلق العالم جملة ولا المكلَّفين، ولكنه خلقهم بمشيئته وقضى بمشيئته وقدرته أن يجعل العلة ـ الموجبة على المخلوقات لا عليه سبحانه ـ إظهار كماله لخلقه، وإقامة الحجة على المكلفين؛ فهو سبحانه خالق العلل والأسباب؛ ولهذا نفى العلماء أن يكون تدبيره محكومًا بعلة تحكم إرادته، بل إرادته وقدرته سبحانه اقتضت عللاً وأسبابًا تحكم مخلوقاته.. وقالوا أيضًا: لا يجب على الله إلا ما أوجبه على نفسه.

والوقفة الثالثة عشرة: أن فائدة هذه القسمة حصر محل النزاع بحصر كل ما يحتمله العقل من احتمال، ثم يكون في هذا الحصر فائدتان:

أولاهما: تضييق هوة النزاع مع المخالف، والتمكن من إلزامه؛ لأنه لن يقول بكل الأقسام، وإن قال بها كلها ذُدتَهُ عنها بالحجة إن اقتضى الأمر تناقضًا أو تضادًا، وما عدا ذلك تحصر حجته أو شبهته في محل نزاع معين ما ظل عاجزًا عن إيراد قسم صحيح الاحتمال.. لا فائدة للقسمة غير ذلك في معارضة الخصم إلا أن تحتاج إليها في موضع آخر لتلزمه بأصل مذهبه.

وأخراهما: أن تُسهِّل على نفسك وعلى موافقك ومعارضك سبيل الحصر لظواهر الواقعة؛ ليسهل البحث عن الحكم المطابق لكل واقعة.

وبإيجاز فكل قسمة هي لحصر ظواهر الواقعة، وحصر ظواهر الحكم، وشحذ الهمم لاستدراك احتمال صحيح من ظواهر الحكم أو ظواهر الواقعة؛ فإن لم يحصل الاستدراك تعيَّن النزاع فيما طُرح من أقسام.

والوقفة الرابعة عشرة: التقسيم المذكور في الفقرة رقم (١٠) بيَّنتُ وجه الخلل فيه.. والمهم أن أبا محمد رفض جعل الزمان قسمًا واحدًا وهو كونه حركة تعد، وجعله قسمين: حركة تُعَدُّ، وسكونًا يُعَدُّ.

قال أبو عبدالرحمٰن: الزمن ليس هو الحركة أو السكون، وإنما الزمن التعاقب المحصَى بالعدد من متحرك؛ فهو قسم واحد يُعَدُّ، ولا يقدر على ذلك إلا الله سبحانه.. أما بالنسبة للخلق فالزمن عندهم قسمان: أحدهما محصى معدود، وهو ما ضبطوه بحركة فلك سيار كالشمس والقمر، وما رتبوه على ذلك من أعداد كأعداد الثواني.. وثانيهما سرمدي غير محصىً في علمهم، وهو ما لم يضبطوا تعاقبه مما هو قبل خلق السموات والأرض، وبعد قيام الساعة.. وليس هناك تعاقب يضيع في سكون؛ لأن كل شيء مسبوق بوجود الله، وهو سبحانه كل يوم هو في شأن.. ولا تعاقب مظروف الزمن سكونٌ سرمديٌّ أو حركةٌ مضبوطةٌ إلا وهو محاط بعلم الله وإحصائه؛ إذ هو ذو الهيمنة والكمال المطلق جلَّ وعزَّ.

والوقفة الخامسة عشرة: ما ذكره أبو محمد من التقسيم في الفقرة رقم (١٢) إنما هو تقسيم أضداد، والضدان لا يجتمعان؛ لأنهما في الاجتماع نقيضان؛ إذ هما متنافيان.. وهما يرتفعان معًا؛ لوجود ثالث مرفوع أو أكثر؛ فلا يمكن أن تحصر زيدًا في الاتكاء على عصًا والجلوس؛ لأن هنالك الوقوف والمشي والنوم والسجود والركوع.. إلخ.. ولا يمكن أن تجمع له بين الاتكاء على عصا والجلوس إلا بوجود أحد الشروط الثمانية التي ترفع التناقض.

والوقفة السادسة عشرة: مهمة العالم الشرعي ـ بمقتضى نظرية المعرفة الشرعية، لا عموم المعرفة البشرية ـ إحصاء أحكام الشرع التكليفية والوضعية، وإحصاء موضوعها من ظواهر الواقع.

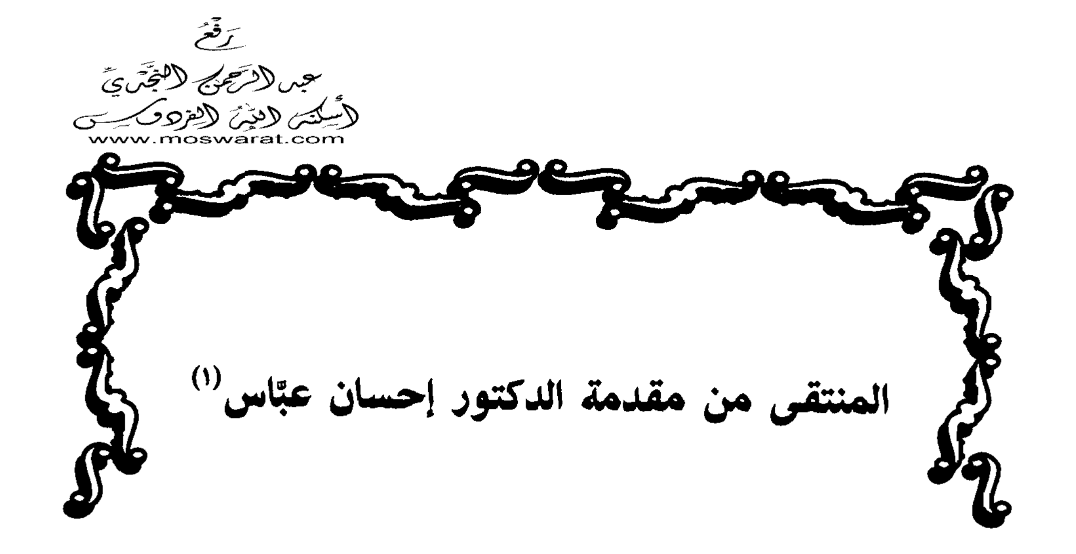
والوقفة السابعة عشرة: ما ذكره أبو محمد من التقسيم في الفقرة رقم (١٤) من الفضول؛ لأنه لا يترتب عليه حكم شرعي؛ ولأن حصر أسماء وأنواع الطعوم وأنواعها معرفة بشرية تقوم على استقراء تجريبي واستقراء لغوي، ولأننا في مثال أبي محمد لسنا على يقين بأن أسماء الطعوم وأنواعها كما ذكره؛ فيتعين أنه مر.. وإنما التعيُّن حاصل من طعم واحد ذاقه، فَعَلِمَ أنه مر، فحَصَر الاحتمالات غير المرة على سبيل الدعوى وأثبت المرَّ؛ فكان هذا تحصيلَ حاصل، ولا أعرف لهذه القسمة فائدة، وإنما فائدتها لو أحصى الطعوم كلها ولم يذكر المرَّ؛ فتكون الفائدة ضرورة نتيجة القسمة، وهو أن ما لم يذكر هو الحكم الثابت؛ لأن ما بقي من القسمة هو المتعين بين جميع الأقسام المنفية.

والوقفة الثامنة عشرة: أن فائدة ما ذكره في القسمة رقم (١٥) ثبوت الأكثرية من بُرهانَي نفي الأقلية والتساوي ما دام العقل لا يحتمل غير هذه الأقسام الثلاثة.

والوقفة التاسعة عشرة: أن الكلام في القسمة رقم (١٦) هو نفسه ما عُولج في الوقفة السابعة عشرة[1].



(١) قال عبدالحقِّ التُّركمانيُّ عفا الله عنه: هذا آخر ما أتحفنا به فضيلة الشيخ العلامة أبو عبدالرحمٰن ابن عقيل الظاهري ـ أثابه الله تعالى ونفع بعلومه ـ من هذه المقدمة القيِّمة المشحونة بالفوائد، وبسبب كثرة أعماله العلمية والتزاماته وأسفاره؛ رأى الشيخ الاكتفاء بهذا القَدْر.. جزاه الله خيرًا، وبارك في علمه وعمله ووقته، ورزقني وإياه لزوم السنة، وحسن الخاتمة، وجعلنا من أهل الفوز والسعادة في الأولى والأخرى، بمنِّه وكرمه. آمين! آمين!



المنتقى من مقدمة الدكتور إحسان عبّاس[1]

دواعي تاليفه:

قضى ابن حزم جانبًا من شبابه وهو يطلب العلم في قرطبة حتى سنة (٤٠١ هـ)، وقد أثَّر في نفسه في ذلك الدور المبكِّر من حياته ما سمع بعض الأغرار يقولونه في المنطق والعلوم الفلسفية عامَّة دون تحقيقٍ، وأولئك هم الذين عناهم بقوله: «ولقد رأيتُ طوائف من الخاسرين شاهدتُهم أيام عنفوان طلبنا، وقبل تمكُّن قوانا في المعارف، وأول مداخلتنا صنوفًا من ذوي الآراء المختلفة، كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة»[2]. ولعل بيئة قرطبة والأندلس عامة ـ يومئذٍ بمعاداتها لعلوم الأوائل ـ هي التي حفَّزت

(١) قدَّم العلامة إحسان عباس لطبعته من «التقريب» بمقدمة مهمة (رسائل ابن حزم: ٢٩/٤ ـ ٥٠)، هي كما وصفها د. عبدالمجيد تركي: «قصيرة؛ ولكنَّها دسمة ومفيدة» (قضايا ثقافية من تاريخ الغرب الإسلامي: ص ١٩٧)، لهذا، ولأن العلامة الشيخ أبا عبدالرحمٰن الظاهري أحال إليها في دراسته المتقدمة مرارًا، ولأن غرضنا من خدمتنا للكتاب أن تكون محتوية لجميع فوائد الطبعات السابقة؛ رأيتُ أن أورد منها هنا ما لم ينقله الشيخ ابن عقيل في مقدمته، أو نقله باختصار وتصرفٍ. وقد حذفت إحالاته إلى رقم الجزء والصفحة من «رسائل ابن حزم»، اكتفاء بالإشارة هنا إلى أن كل ما نقله الشيخ أو نقلته أنا عن الدكتور إحسان عباس من غير عزو، فهو من مقدمته المذكورة آنفًا.

(٢) «التقريب» (ص: ٤٧٨).

حبَّ الاستطلاع لديه فجعلته يدرس الفلسفة والمنطق، ومن ثم قويَ لديه الشعور بأن العلوم الفلسفية لا تنافي الشريعة، بل إن المنطق منها خاصة يمكن أن يتَّخذَ معيارًا لتقويم الآراء الشريعيَّة وتصحيحها، وكان اتجاهه إلى مجادلة أهل المذاهب والنِّحل الأخرى يفرض عليه أن يتدرَّع بقوة منطقية في المناظرة والجدل. وهاتان الغايتان كانتا من أول العوامل التي حدَتْ به إلى التأليف في المنطق ليثبت عدم التنافي بينه وبين الشريعة، وليعزِّز به موقفه العقليَّ إزاء الخصوم، ويضع فيه القواعد الصحيحة للجدل والمناظرة، ويبيِّن فيه حيل السفسطة والتشغيب.

وظلَّ ابن حزم على رأيه هذا يؤمن بفائدة المنطق والفلسفة وسائر علوم الأولين ـ ما عدا التَّنجيم ـ فهو في رسالة «مراتب العلوم» ينصح الدارس أن يبدأ بعد تعلم القراءة والكتابة وأصول النحو واللغة والشعر والفلك؛ بالنظر في حدود المنطق وعلم الأجناس والأنواع والأسماء المفردة والقضايا والمقدمات والقرائن والنتائج ليعرف ما البرهان وما الشَّغب، وكيف التحفظ مما يظنُّ أنه برهان وليس ببرهان، فهذا العلم يقف على الحقائق كلها ويميزها من الأباطيل تمييزًا لا يبقى معه ريب[1]. ويسأله أحدُهم رأيه في أهل عصره وكيف انقسموا طائفتين: طائفة اتبعت علوم الأوائل، وطائفة اتبعت علم ما جاءت به النبوة، ويطلب إليه أن يبيِّن له أيهما المصيبُ، فيقول في الجواب: اعلم ـ وفَّقنا الله وإياك لما يرضيه ـ أن علوم الأوائل هي الفلسفة وحدود المنطق التي تكلّم فيها أفلاطون، وتلميذه أرسطاطاليس والإسكندرُ ومن قفا قفوهم، وهذا علمٌ حسنٌ رفيعٌ، لأنه فيه معرفة العالم كله بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه، إلى أشخاص جواهره وأغراضه، والوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء إلا به، وتمييزه مما يظن من جهل أنه برهان وليس برهانًا، ومنفعة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها[2].

---

(١) «مراتب العلوم» (رسائل ابن حزم: ٤/٧٢).

(٢) «التوقيف على شارع النجاة» (الرسائل: ٣/١٣١).

فهذا الإيمانُ بفائدة علوم الفلسفة والمنطق هو الذي جعل ابن حزم بعد درسه لها، يحاول أن يوصل ما فهمه منها مبسطًا إلى الآخرين. وقد كسب له هذا الاتجاه عداوة الفريق الذي يكره الفلسفة والمنطق، وهو يومئذ الفريق الغالب في الأندلس. واتخذ أعداؤه هذه الناحية فيه محطًا لهجماتهم، ومن أمثلة ذلك أن أحد الناقمين كتب إليه كتابًا غفلاً من الإمضاء، اتَّهمه فيه بأن الفساد دخل عليه من تعويله على كتب الأوائل والدهرية وأصحاب المنطق وكتاب أقليدس والمجسطي وغيرهم من الملحدين. فكتب ابن حزم يقول في الجواب: «أخْبِرْنا عن هذه الكتب من المنطق وأقليدس والمجسطي: أطالعتها أيها الهاذِرُ أم لم تطالعها؟ فإن كنت طالعتها فلِمَ تُنكر على من طالعها كما طالعتها أنت؟ وهلا أنكرت ذلك على نفسك؟ وأخبرنا عن الإلحاد الذي وجدت فيها إن كنت وقفت على مواضعه منها! وإن كنت لم تطالعها فكيف تنكر ما لا تعرفُ؟»[1] وأصبح ابنُ حزم يعتقد أنَّ فائدة المنطق أمر لا يرتاب فيه منصف، لأنها فائدة غير واقفة عند حدود الاطلاع والرياضة الذهنية، بل تتدخل في سائر العلوم كعلم الديانة والمقالات والأهواء وعلم النحو واللغة والخبر والطب والهندسة، وما كان بهذا الشكل فإنه حقيقٌ أن يُطلب، وأن تكتب فيه الكتب، وتقرَّب فيه الحقائق الصعبة.

وغدا هذا الإيمان بقيمة المنطق وفائدته ـ ابتداءً ـ حافزًا قويًّا للتأليف فيه. إلا أن ابن حزم واجه في دراسته لهذا العلم صعوبتين، فلم لا يحاول تذليلهما للقارئ الذي يود الانتفاع بدراسة المنطق؟:

الأولى: تعقيد الترجمة وإيراد هذا العلم بألفاظ غير عامية، ويعني ابن حزم بالعامية الألفاظَ الفاشية المألوفة التي يفهمها الناس لكثرة تداولها، فليكتب، إذن، كتابًا قريبًا إلى الإفهام «فإن الحظَّ لمن آثر العلم وعرف فضله أن يسهِّله جهده ويقربه بقدر طاقته ويخففه ما أمكنَ»؛ وهو يحسن الظنَّ بالمترجمين ويرى أن توعيرهم للألفاظ هو شحٌّ بالعلم وضن به يوم كان الناس جادِّين في طلبه يبذلون فيه الغالي والنفيس.

---

(١) «رسالة في الرد على الهاتف من بعد» (الرسائل: ١٢٢/٣).

الصعوبة الثانية: أن المناطقة قد درجوا على استعمال الرموز والحروف في ضرب الأمثلة. ومثل هذا شيء يعسر تناوله على عامة الناس، فليحوِّل ابنُ حزم الأمثلة من الرموز إلى أخرى منتزعة من المألوف في الأحوال اليومية والشريعة. وهو يحس بخطر ما هو مقدم عليه، ويعتقد أنه أول من يتجشم هذه المحاولة.

ولم يكتب ابن حزم هذا الكتاب إلا بعد أن حفزه كثير من الدواعي في الحياة اليومية، وإلا بعد أن وجد الحاجة ماسَّة إلى المنطق في النواحي العملية من علاقات الناس وتفكيرهم، فهو قد لقي من يعنِّته بالسؤال عن الفرق بين المحمول والمتمكِّن، ولقي كثيرًا من المشغِّبين الآخذين بالسفسطة في الجدل، وواجه من يسومه أن يريه العرض منخزلاً عن الجواهر، وقرأ مؤلفات معقدة لا طائل تحت تعقيدها، ورأى من يدَّعي الحكمة وهو منها براء، فأراد لكتابه أن يكون تسديدًا لعوج هذه الأمور وإصلاحًا لفسادها، وردًّا على المخالفين والمشغبين وإقامة للقواعد الصحيحة في المناظرة، وهي يومئذٍ شغل شاغلٌ لعلماء الأندلس.

مصادر الكتاب:

منذ أن بدأ دور الترجمة في تاريخ الفكر العربي بدأ النَّقَلة ومن بعدهم من الشراح يهتمون بكتب أرسطاليس المنطقية. وينسب إلى ابن المقفع أنه نقل ثلاثة من كتب المنطق لأرسطاليس، وهي: قاطيغورياس وباري أرمينياس وأنولوطيقا، وأنه ترجم المدخل المعروف بإيساغوجي... وعبَّر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة قريبة المأخذ[١]. ويذكر طيماثاوس الجاثليق الذي اتصل بالرشيد والمأمون أن الخليفة «أمرنا بترجمة كتاب طوبيقا لأرسطو الفيلسوف من السريانية إلى العربية. وقد قام بذلك بعون الله الشيخ أبو نوح»[٢].

وقد ترك لنا صاحبُ «الفهرست» صورة من جهود النقلة والشراح

---

(١) «طبقات الأمم» ٤٩.

(٢) «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ١١٦ (ترجمة عبدالرحمن بدوي) القاهرة: ١٩٤٩.

المختصرين للكتب المنطقية الثمانية[1]. وهو بيانٌ يدل على ما بذله كلٌّ من الكندي وأحمد بن الطيب وثابت بن قرة ومتى بن يونس القنائي والفارابي ويحيى بن عدي وغيرهم في هذا الميدان:

١- فأما الكندي فإن له رسالة في المدخل مختصرة موجزة ورسالة في المقولات العشر، ورسالته في الاحتراس من خدع السوفسطائيين، ورسالة في إيجاز واختصار البرهان المنطقي.

٢- وأما تلميذه أحمد بن الطيب فقد اختصر كلًّا من قاطيغورياس وباري أرمنياس وأنالوطيقا الأول والثاني، وإيساغوجي. وله كتاب في الصناعة الديالقطية ـ أي الجدلية ـ على مذهب أرسطاطاليس من كتاب سوفسطيقا لأرسطاطاليس.

٣- ولثابت كتاب باريمنياس، وجوامع كتاب أنالوطيقا الأولى، واختصار المنطق ونوادر محفوظة من طوبيقا وكتاب في أغاليط السوفسطائيين.

٤- وانتهت رياسة المنطقيين إلى متَّى في عصره وكان أكثر جهوده موجهًا إلى النقل، كما أنه فسر الكتب الأربعة في المنطق بأسرها، وعليها يعول الناس في القراءة، وله شرح إيساغوجي.

٥- وأبعدهم أثرًا في الدراسات المنطقية هو الفارابي، وهو لم يكن مترجمًا ولكنه وضع الكتب المنطقية في شكل معتمد، وفسرها بعبارات واضحة نالت إعجاب من جاؤوا بعده وأصبحت كتبه المرجع المفضَّل في هذا الباب.

٦- وتتلمذ عليه وعلى متَّى منطقيٌّ آخر أصبحت له الرياسة بعدهما في المنطق وهو يحيى بن عدي. ومن يحيى استمدَّ أبو سليمان المنطقي أستاذ التوحيدي وشيخ تلك العصبة من التلامذة الذين يكثر أبو حيان من التحدث عنهم في كتبه، مثل ابن زرعة الذي كتب مقالة في أغراض كتب أرسطاطاليس ومقالة في معاني إيساغوجي وكتاب سوفسطيقا؛ ومثل أبي الخير بن الخمار الذي فسر إيساغوجي واختصره، وكتب كتاب اللبس في الكتب الأربعة في المنطق.

(١) «الفهرست» ٣٠٨ ـ ٣١٠، ٣١٦، ٣٢٠ ـ ٣٢٣.

تلك هي الحال في المشرق.

أما في الأندلس فإن الإقبال على الفلسفة والمنطق قبل عهد الحكم المستنصر كان ضعيفًا، فكان أشهر من عُني بالدراسات الفلسفية عامة قبل الفتنة البربرية (سنة: **٣٣٩** هـ) هو أبو القاسم مسلمة بن أحمد المرجيطي، وعليه تتلمذ بعض المشهورين من حكماء الأندلس، ولكنه هو وأكثر تلامذته اتَّجهوا اتجاهًا رياضيًّا مع بعض اهتمام بالأمور المنطقية، وقد شاركه هذا الاهتمام الطبقة الأولى من دارسي المنطق في الأندلس وهم: ابن عبدون الجبلي، وعمر بن يونس بن أحمد الحراني، وأحمد بن حفصون، وأبو عبدالله محمد بن إبراهيم القاضي، وأبو عبدالله محمد بن مسعود البجاني، ومحمد بن ميمون المعروف بمركوس، وسعيد بن فتحون السرقسطي، وعلى هؤلاء درس ابن الكتاني، شيخ ابن حزم(١). ونضيف إلى هؤلاء من الأندلسيين المهتمِّين بالمنطق ملحان بن عبيد الله بن سالم، وكان له نظر في حد المنطق ومطالعة لكتب الفلسفة، والرباحي وقد نظر في المنطقيات فأحكمها(٢)، واثنين من اليهود وهما منحم بن الفوال من سكان سرقسطة، وقد ألف كتابًا في المنطق على طريقة السؤال والجواب، ومروان بن جناح، ولم يذكر له في المنطق تأليف معين(٣).

وعلى هذا يكون ابن حزم من رجال الطبقة الثالثة الذين توفَّروا على الدراسات المنطقية في الأندلس، بل لعله أن يكون أبرزهم في عصره.

لكن إلى أي حد كانت الترجمات والشروح والمختصرات المشرقية معروفة في الأندلس؟ لا القاضي صاعد يحدثنا بشيء من ذلك، ولا ابن حزم في كتاب «التقريب» يشير إلى شيء واضح دقيق، وكل ما نستطيع أن نقوله في هذا الصدد لا يعدو الفرض والتقدير. ولنا أن نفترض أن المشارقة الراحلين إلى الأندلس مثل الحراني، والأندلسيين الراحلين إلى المشرق مثل ابن عبدون الجبلي؛ قد نقلوا معهم فيما نقلوه من كتب شيئًا من الترجمات

---

(١) «عيون الأنباء» ٢/٤٥.

(٢) طبقات الزبيدي: ٣٠٣، ٣١٠.

(٣) «عيون الأنباء» ٢/٥٠.

في المنطق. ولا يبعد أن يكون ابن حزم قد عرف شيئًا منها وعول عليها كما عول على بعض مؤلفات الأندلسيين أنفسهم.

وهناك مصدر مشرقي لا شكَّ في أن ابن حزم اطلع عليه وهو كتاب ـ أو كتب ـ من تأليف الناشئ الأكبر أبي العباس المعروف بابن شرشير (ت: ٢٩٣ هـ). وأبو العباس هذا شاعر معتزلي ألف في الردِّ على المنطقيين، وهو من أوائل المفكرين الذين حاولوا الطعن في منطق أرسطو. وقد استشهد به أبو سعيد السيرافي في مناظرته مع متى المنطقي ـ وهي المناظرة التي حفظها أبو حيان في كتاب «الإمتاع والمؤانسة» ـ ويبدو مما أورده ابن حزم أن بعض آراء الناشئ كانت نوعًا من السفسطة، ولذلك حمل عليه ووصفه بكثرة الهذر. ولعل الناشئ ممن نبَّهوا ابن حزم إلى بحث مسألة أسماء الله تعالى لأن الناشئ كان يقول: إن الأسماء «حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق»[(١)].

غير أن أهمَّ عبارةٍ تومئ إلى مصدر ابن حزم في المنطق هي قول ابن تيمية: «ولتعظيمه ـ يعني: ابن حزم ـ المنطقَ؛ رواه بإسناده إلى متَّى الترجمان الذي ترجمه إلى العربية»[(٢)]. وقد ظلَّت هذه العبارة مبهمةَ الدلالة حتى عثرتُ على مخطوطة إزمير التي احتفظتْ لنا في ختام كتاب «التقريب» بنصٍّ غاية في الأهمية، جَلَّا كلَّ لبس، وأماط كل حيرة حولَ مصدر ابن حزم في المنطق، وفيه: «قال لنا أبو محمد ابن حزم: قرأتُ حدودَ المنطق على أبي عبدالله محمد بن الحسن المذحجي الطبيب ـ رحمه الله ـ المعروف بابن الكتانيِّ.. وكان قد قرأه على أبي عبدالله الجبلي الطبيب، وقرأه الجبليُّ ببغداد على أبي سليمان داود بن بهرام السجستانيُّ، وقرأه داود على متَّى. ثم قرأته ـ أيضًا ـ على ثابت بن محمد الجرجاني العدوي المكني بأبي الفتوح،.. وكان قد أخذ هذا العلم عن الحسن [بن] سهل بن السمح ببغداد وأخذه الحسن بن سهل عن متَّى»[(٣)].

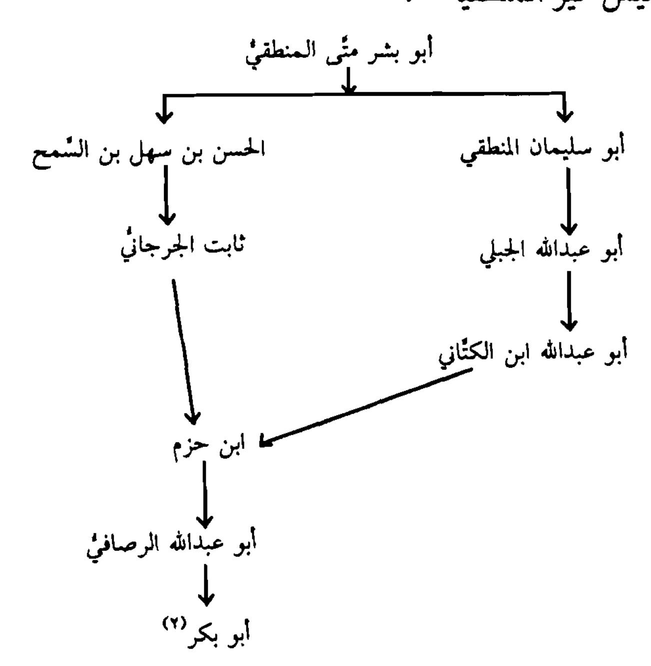
---

(١) «الرد على المنطقيين» ١٥٦ (ط: بمباي).

(٢) «الرد على المنطقيين» ١٣٢.

(٣) تقدم هذا النصُّ بتمامه مع ترجمة المذكورين فيه في دراسة العلامة الظاهري (ص: ٦٠).

هما إذن طريقان ينتهيان إلى متَّى ـ كما قال ابن تيمية ـ إحداهما: عن طريق ابن الكتانيِّ، والأخرى: عن طريق ثابت الجرجاني، الأستاذين المباشرين لابن حزم، فهما المصدران لما ثَقِفَه ابن حزم في المنطق، ولكن النصَّ لم يذكر اعتمادهما على مؤلفاتٍ بأعيانها، وإنما يؤكد قضية الرواية سماعًا، ولهذا لا يبعد أن نفترض أنه رغم الرواية الشفوية كان هذان الأستاذان يعتمدان على جهود متَّى الذي لقب «المنطقي» لشهرته في هذا العلم، وقد ذكرتُ من قبلُ أنَّ له شرحًا على إيساغوجي، وأن له تفسيرًا للكتب الأربعة في المنطق، فهو فسَّرَ باري أرميناس، وأنالوطيقا الأول، ونقل أنالوطيقا الثاني عن ترجمة سريانية لحنين بن إسحاق، ثم شرحه، وفسر المقالة الأولى من طوبيقا، ونقل أبو طيقا من السريانية إلى العربية كما نقل سوفسطيقا من اليونانية إلى السريانية، وله نقول وتفسيرات على كتب أخرى من كتب أرسطاطاليس غير المنطقية[1].



(١) انظر «الفهرست» ٣٠٩ ـ ٣١٢.
(٢) قال عبدالحق التركماني: أبو عبدالله الرصافيُّ هو الحميديُّ، وأبو بكر هو الخطيب البغداديُّ، كما رجَّحه العلامة الظاهري في دراسته المتقدمة (ص: ٦٠) وهو الصواب، وتقدَّم هناك ترجمة المذكورين.

منهج ابن حزم في التقريب:

ورث المناطقة المسلمون عن المدرسيِّين والشُّراح الإسكندرانيين وغيرهم ترتيب الكتب المنطقية الأرسطاطاليسية في ثمانية، وهذا هو ما وضَّحه الفارابي توضيحًا كافيًا في نصٍّ تفصيلي نقله ابن أبي أصيبعة[1]، سَمَّى الكتاب الأول «المقولات» ـ قاطاغورياس ـ، والثاني: العبارة ـ باريمنياس ـ، والثالث: القياس أو أنالوطيقا الأولى، والرابع: البرهان أو أنالوطيقا الثانية، والخامس: المواضع الجدلية أو طوبيقا، والسادس: الحكمة المموهة أو سوفسطيقا، والسابع: الخطابة أو الريطورية، والثامن: الشعر أو فويطيقا. وقال الفارابيُّ: والجزء الرابع هو أشدها تقدمًا للشرف والرئاسة، والمنطق إنَّما التمس به على القصد الجزء الرابع، وباقي أجزائه إنما تحمل لأجل الرابع.

وقد سار ابن حزم على هذه القسمة، على نحو مقارب، فقدَّم قبل الكتب الثمانية القول في المدخل أو إيساغوجي، ثم تناول القول في كتب أرسطاطاليس، فسمَّى الأول: الأسماء المفردة، وسمَّى الثاني: كتاب الأخبار ـ وهو الذي دعاه الفارابيُّ باسم «العبارة» ـ وأدرج الكتب الأربعة التالية: (٣، ٤، ٥، ٦)، في بابٍ واحدٍ، وجمعها تحت اسم «البرهان»، ورفض اسم القياس. ومع إيمانه بأن «البرهان» هو الغاية الكبرى فإنه لم يميز «أنالوطيقا الثاني» تمييزًا بائنًا، وفرَّق القول في السفسطة على عدة مواضع، وقبيل آخر هذا الفصل تحدَّث عن رتبة الجدال وآداب المناظرة (الفقرة: ١٨)، ثم شفع هذه الفقرة بفقرة أخرى (رقم: ١٩)، تحدَّث فيها عن أخذ المقدمات من العلوم، وقسمها إلى اثني عشر علمًا، ونصَّ على أنه لا يلتزم في هذه القسمة ما جرى عليه المتقدِّمون. ولم يقف فيهما عند شيءٍ من آراء أرسطاطاليس.

والكتاب ينقسم حسب النسخة التونسية، في سفرين، يقف السفر

---

(١) «عيون الأنباء» ٥٨ ـ ٥٩.

الأول منهما عند نهاية القضايا القاطعة. ويبتدئ السفر الثاني بذكر القضايا الشرطية دون أن يكون لهذه القسمة أية علاقة بطبيعة الموضوع، وليس لهذه القسمة وجود في نسخة إزمير، فهي تجزئة اعتبارية من عمل أحد النُّساخ.

وقد ذكر ابنُ حزم في موضع من كتابه أنه بناه على الاختصار، وهذا كلام صحيح إذا نحن قسنا هذا الكتاب بالكتب المنطقية كلها، وكان الأصحُّ أن يقول: إنه بناه على الاختيار، من جهةٍ، وعلى التبسيط من جهة أخرى، فأما الاختيار فإنه حاول أن يبرز لقراء المنطق النقاط التي يراها هامة لترسيخ القواعد الأصلية فيه، وفي أثناء هذه المحاولة كان تبسيط في الشرح من أجل تبسيط المعلومات.

ويتضح ذلك بإجراء بعض المقارنات، ففي الحديث عن «الجنس» يقول فرفوريوس الصوري: «يقال: الجنس لجماعة قوم لهم نسبة بوجه الوجوه إلى واحد أو لبعضهم البعض على المعنى الذي يقال به جنس الهرقليين من قبل نسبتهم من واحد، أعني من هرقل، إذ كان جماعة القوم الذين لبعضهم قرابة إلى بعض من قبله قد يدعى جنسًا بانفصالهم من سائر الأجناس الأخر. وقد يقال أيضًا على جهة أخرى جنس لمبدإٍ كون كل واحد واحد، إما الوالد أو من الموضع الذي يكون فيه الإنسان، فإنه على هذه الجهة تقول: إن أورسطس من طنطالس، وأولس من إيرقلس، وتقول أيضًا أن جنس أفلاطن أثيني، وجنس فنطارس ثيباي، وذلك أن البلد مبدأ لكون كل واحد كالأب. . . . الخ»[(١)].

فإذا أراد ابن حزم أن يعرض لهذه الفكرة قال: «ذكر الأوائل قسمًا في الجنس لا معنى له، وهو كتميم لبني تميم، والبصرة لأهلها، والوزارة لكل وزير، والصناعة لأهلها، وهذا غير محصور ولا منضبط، فلا وجه للاشتغال

(١) إيساغوجي نقل أبي عثمان الدمشقي، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: ١٩٥٢): ٦٨.

به»[1]. فهذا الذي قاله فرفوريوس في عباراتٍ مطولة أوجزه ابن حزم في كلمات قليلة.

وإليك مثالاً آخر: يلخص ابن رشد ما يقوله أرسطاطاليس في تحديد معنى الانعكاس: «وأعني بالانعكاس أن يتبدل ترتيب أجزاء القضية فيصير محمولها موضوعًا وموضوعها محمولاً، ويبقى صدقُها وكيفيتها من الإيجاب والسلب أيضًا محفوظًا، فإذا ما تبدَّل الترتيبُ، ولم يبق الصدق محفوظًا فهو الذي يسمَّى في هذه الصناعة قلب القضية»[2]. وحين تناول ابنُ حزم موضوع الانعكاس تجدُه يقول: «والانعكاس هو أن تجعل الخبر مخبرًا عنه موصوفًا، وتجعل المخبر عنه خبرًا موصوفًا به من غير أن يتغيَّر المعنى في ذلك أصلاً، بل إن كانت القضية موجبة قبل العكس فهي بعد العكس موجبة، وإن كانت نافية قبل العكس فهي بعد العكس نافية، وإن كانت صادقة قبل العكس فهي بعد العكس صادقة، وإن كانت كاذبة قبل العكس فهي بعد العكس كاذبة، إلا أنه في بعض المواضع تكون القضية كليَّة قبل العكس وجزئية بعد العكس، لا يحيلها العكس بغير هذه البتَّة، وإنما نعني بهذا العكس ما لا يستحيل أبدًا..»[3]؛ فتأمل كيف يتوسَّع ابن حزم في البسط والتبسيط معًا لما جعله ابن رشد في كلمات قليلة. ومن أجل التيسير على متلقي المنطق وضع ابن حزم أمثلة منطقية مستمدة من الشريعة، كما «عرَّب» كثيرًا من الأمثلة التي وردت مترجمة عن اليونانية، وحذف كثيرًا من الأمور المعقدة التي لا يحتاجها المبتدئ، من ذلك قوله: «ولم أترك إلا أشخاص تقاسيم من موجبات وسوالب من البسائط والمتغيرات والمحصورة والمهملة ومن المخصوصة ومن الاثنينية والثلاثية والرباعية لا يحتاج إليها، وإنما هي تمرن وتمهر لمن تحقق بهذا العلم تحققًا يريد ضبط جميع وجوهه»[4]. أو قوله في موضع آخر: «وذكر الفلاسفة هاهنا شيئًا سموه «كون الشيء في

---

(١) «التقريب» (ص: ٣٣٩).

(٢) تلخيص منطق أرسطو (بيروت: ١٩٨٢): ١/١٤٤.

(٣) «التقريب» (ص: ٤٦٨).

(٤) «التقريب» (ص: ٤٦١).

الشيء» وليس يكاد ينحصر عندنا، وإن كان محصورًا في الطبيعة، فلم نر وجهًا للاشتغال به، إذ ليس إلا من تشقيق الكلام فقط كقولهم: النوع في الجنس في النوع وما أشبه ذلك مما لا قوة فيه في إدراك الحقائق وإقامة البراهين وكيفية الاستدلال الذي هو غرضنا في هذا الكتاب»(١).

وابن حزم لا ينقاد للآراء إذا لم تكن مما يرتضيه حكمه العقلي، ولذلك نجده كثيرًا ما يحمل الخطأ على الترجمة والمترجمين أو يذهب إلى التصريح بمخالفة الأوائل في كثير من المواقف؛ قال أبو محمد(٢) في بعض تعليقاته: «هذه عبارة المترجمين، وفيها تخليط، لأنهم قطعوا على أن الرسم ليس مأخوذًا من الأجناس والفصول، وأنه إنما هو مأخوذ من الأعراض والخواص، ثم لم يلبثوا أن تناقضوا فقالوا: إن كل حدٍّ رسم؛ فأوجبوا أن الحدَّ مأخوذ من الأعراض أو أن بعض الرسوم مأخوذ من الفصول، وهذا ضدُّ ما قالوه قبلُ»(٣)؛ وخطأ الفلاسفة في بعض ما ذهبوا إليه كقولهم في القدمة: إن الجنس أقدم من النوع من أجل أنه مذكور في الرتبة قبله. وقولهم: إن المدخل إلى العلوم أقدم من العلوم(٤). غير أنه أشدُّ في حملته على المشغبين وخاصة حين يمتد شغبهم إلى الأمور الفكرية والدينية. وواضح أن كثيرًا من منهج ابن حزم في الكتاب متأثر بمسلَّمات عقائدية أو مذهبية التحمت بنفسه قبل أن يتصدى للخوض في المنطق، مثل قضية الخلاء والملاء، والاسم والمسمى، وأسماء الله الحسنى، وإنكار القياس والعلل في الشريعة، وغير ذلك، فهو كثيرًا ما ينحو نحو الاستطراد لبيان هذه المسائل، حتَّى حين تكون صلتها بموضوعات كتابه واهيةً.

---

(١) «التقريب» (ص: ٤٢٠).

(٢) جاء في النسخة التونسية: «قال الشيخ» بدل «قال أبو محمد»، وقد أثارت اللفظة اهتمامي في الطبعة الأولى، فكتبتُ عنها في المقدمة، وقدَّرتُ أن [كلمة]: «الشيخ» ربَّما كانت تشير إلى متَّى المنطقي، وهو تقدير غير مستبعد، لو اتَّفقت النسختان على إيرادها. [إحسان عبَّاس]

(٣) «التقريب» (ص: ٣٣٦).

(٤) «التقريب» (ص: ٤٢٠).

ومما التزمه ابن حزم في منهجه الاعتماد على طبيعة اللغة العربية سواء أكان ذلك في نواحي تميزها أم قصورها، فهو يعلم أن السؤال بـ: «ما» أو بـ «أي» في اللغة العربية قد يستويان، وينوب كل واحد منهما عن صاحبه: «ومن أحكم اللغة اللطينية عرف الفرق بين المعنيين اللذين قصدنا في الاستفهام، فإن فيها للاستفهام عن العام لفظًا غير لفظ الاستفهام عن أبعاض ذلك العام»[1] ؛ واللغة العربية ليس فيها لفظة تخص بالكمية دون سواها «وهذا يستبين في اللغة اللطينية عندنا استبانةً ظاهرة لا تختل، وهي لفظة فيها تختص بها الكمية دون سائر المقولات العشر؛ وللكيفية أيضًا في اللطينية لفظ يختص بها اختصاصًا بينًا لا إشكال فيه دون سائر المقولات، لا توجد لها ترجمة مطابقة في العربية»؛ وإذا وجد مصطلحًا غريب الدلالة في اللغة العربية استبعده، فالأوائل سمَّت النوع «صورة» في بعض المواضع، وهو يقدِّر أن يكون ذلك منهم اتِّباعًا للغة يونان، فربما كان هذا الاسم عندهم، ولكنه لا يصح في اللغة العربية[2].

لهذا كلِّه يصدق قول الدكتور سالم يفوت بأن كتاب «التقريب» يمثل «قراءة لأرسطو حاولت رفع إبهامات والتباسات النص الأرسطي اعتمادًا على مبادئ تقول بنسبة المعاني الفلسفية وارتباطها باللغة فيها... وبالفعل نلاحظ أن العرض لدى ابن حزم لا يمثل الهدف الأساسي، بل هو مجرد لحظة أولى تتلوها ثانية، هل لحظة اتخاذ الموقف انطلاقًا من المبادئ المُومىءِ إليها» فهذه الحقيقة يدركها من درس كتاب «التقريب» بعناية، نعم؛ إن ابن حزم لا ينكر أن منطلقاته تمتد إلى فرفوريوس الصوري وإلى أرسطاطاليس أو إلى الأوائل جملةً، كما يحلو له أن يعبِّر، وقد يكون متأثرًا بالرواقين في تقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف؛ كما يقول روجيه أرنالديز، أو في حديثه عن الحد والرسم، كما يقول روبير برونشفيك[3]؛ ولكن ليس هذا هو

---

(١) «التقريب» (ص: ٣٣٢).

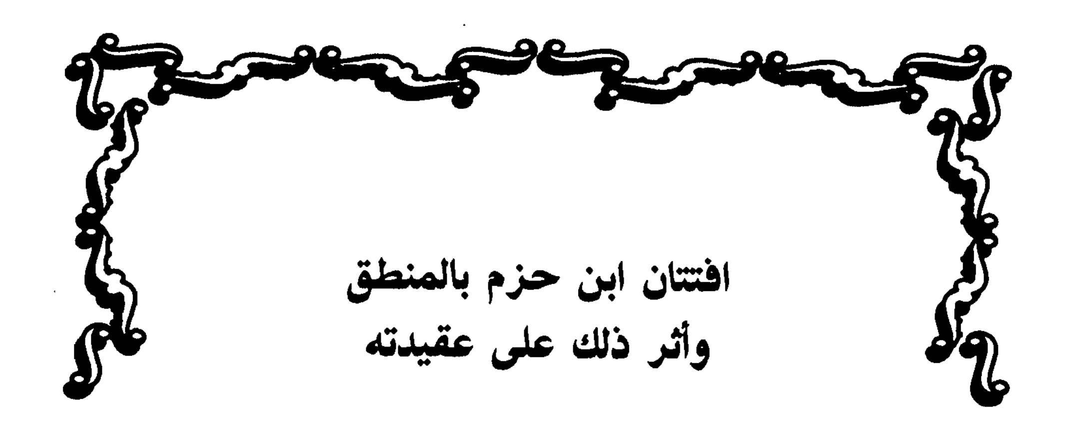
(٢) «التقريب» (ص: ٣٣٨ و٣٤٠).

(٣) مجلة دراسات عربية، العدد ٤ (السنة ١٩/شباط: ١٩٨٣): ٥٧.

الشيءُ الأساسيُّ، إنَّما الشيء الأساسي هو الانتقال من مرحلة التبسيط أو شرح المستغلق ورفع الالتباس في بعض مواقف الأوائل إلى موقف فكري واضح مستمد من طبيعة اللغة والدين، موجه إلى غايات محددة[1].



(١) ثم نقل الدكتور إحسان عباس الدواعي الثلاثة المظهرة للحاجة إلى صناعة المنطق؛ من كلام الدكتور سالم يفوت، وقد تقدَّم نقله في مقدمة العلامة الظاهري (ص:١٠٢). ثم ذكر إحسان عباس فصلاً في (قيمة الكتاب) وقد استوعب الظاهريُّ فوائده كلها (في دراسته القيمة).



افتتان ابن حزم بالمنطق وأثر ذلك على عقيدته

ليس غرضي من عملي في خدمة هذا الكتاب دراسة مادته العلمية ومناقشتها ونقدها، فذلك يحتاج إلى جهود علمية مفردة، وقد عُني بجوانب كثيرة منها عدد من الباحثين ـ كما سيأتي ـ، وفيما تقدَّم في دراسة العلامة الشيخ أبي عبدالرحمٰن ابن عقيل الظاهري، ومقدمة الدكتور إحسان عباس؛ مباحث مفيدة قيِّمة، ولم أرَ حاجة إلى إضافة مباحث أخرى إلى ما كتبا إلا هذا المبحث الذي أخصُّه للكلام في أثر المنطق على عقيدة ابن حزم رحمه الله، لأن الكلام في مسائل العقيدة بيانًا للحقِّ وتحذيرًا من الباطل؛ لا يمكن إهماله ولا تأجيله، فأقول مستعينًا بالله تعالى:

لقد تجاذب ابنَ حزم رحمه الله في حياته العلمية داعيان: داعي الدين، وداعي العقل، وكانا على درجة متقاربة من القوة والتأثير، فقد كان ابن حزم شديد التديُّن، صلب العقيدة، قوي الإيمان؛ وأثمر ذلك فيه التصديق الجازم بالخبر الديني مع التسليم والإذعان، والخضوع التام للأمر الشرعي مع الاتباع والتعظيم، وكان ـ أيضًا ـ شديد الذكاء، متوقِّد الذِّهن، قوي الفكر، ثاقب النظر؛ ودفعه ذلك إلى العناية بالمعرفة العقلية، والاهتمام بعلومها ونظرياتها.

لقد صنع داعي الدِّين من ابن حزم محدثًا حافظًا، وفقيهًا أصوليًّا، وداعيةً مصلحًا، وعالمًا مجتهدًا. وصنع منه داعي العقل فيلسوفًا منطقيًّا،

وباحثًا موسوعيًّا، وجدليًّا متعمِّقًا، وناقدًا نظَّارًا في العقائد والمقالات والملل والنحل والفرق. وبتوفر عامل ثالث وهو تجرُّده من التقليد، وجرأته في مخالفة مجتمعه ومحيطه، واستعداده للبحث في الجديد والغريب وتقبله ونصرته؛ تكاملت معارف ابن حزم وتكوَّنت شخصيَّته العلمية المتميِّزة.

ورغم أنَّ الداعيين يلتقيان ويتوافقان في أصلهما، فالعقل الصريح يوافق النقل الصحيح، وكذلك العكس أبدًا[1]؛ إلا أن هذا لم يتحقَّق في ابن حزم بل أخذه كلُّ واحدٍ منهما بعيدًا لينتهي به الحال إلى التَّناقض والاضطراب.

وسبب ذلك أن مصادر المعرفة الدينية والمعرفة العقلية كانت مختلفة ومفترقة في المجتمع الأندلسي، واستطاع ابن حزم أن يجمع بينهما علمًا واطلاعًا، وحاول أن يجمع بينهما معرفة وتأصيلاً، وظنَّ أنه وُفِّق في ذلك؛ لكنه في الحقيقة لم يوفَّق بل وقع في أخطاء خانقة.

لقد تلقى ابن حزم العلوم الشرعية عن كبار الفقهاء والمحدثين في عصره، وتأثَّر بجماعة منهم لما رآه منهم وعليهم من تعظيم السنة، وصحة التديُّن، والسَّمت الحسن، على أن طبيعة شخصيته، والبيئة التي نشأ فيها فتحت أمامه الباب للالتقاء بصنفٍ آخر من علماء ومثقفي قرطبة من الفلاسفة والأطباء من المسلمين وغيرهم، وأُعجبَ بما لديهم من علوم عقلية فاستحسنها، وعلقت بذهنه منها شبهات وإشكالات تتعلق بأمور العقيدة؛ فكان إذا رجع إلى بيئته العلمية الأصيلة لم يجد عند أهل الفقه والحديث أجوبة شافية عنها، بل وجد تحذيرًا مجملاً، وحكمًا دينيًّا صارمًا يعجز عن الخوض في التفاصيل والجزئيات. ولم يكن لرجل مثل ابن حزم في ذكائه وعبقريته التي ولَّدَتْ فيه عُجبًا شديدًا بالنفس[2]، وجرأةً على التسوُّر على العلوم في وقتٍ مبكِّر من عمره؛ أن يسلِّم لتحذير مجمل، أو يقبل بحكمٍ عارٍ عن البراهين التفصيليَّة.

---

(١) يراجع في هذا كتاب «درء تعارض العقل والنقل» لشيخ الإسلام أبي العباس ابن تيمية النُّميري رحمه الله تعالى.

(٢) راجع اعتراف ابن حزم بهذا في كتابه «الأخلاق والسير» (الفقرة: ٨٥).

لست هنا بصدد البحث في جوانب عجز أولئك الفقهاء والمحدثين، فلذلك مجال آخر، ولكن من المؤكَّد أن ذلك العجز كان من أهم أسباب اندفاع ابن حزم نحو التلقي عن أهل المنطق والفلسفة، وإلا فقد كان ابن حزم ينتسب إلى أهل الحديث، ويعتزُّ بتلك النسبة، ويعدُّ أهل السنة الفرقة الناجِية دون من سواهم، يقول رحمه الله:

«وأهل السنة الذين نذكرهم: أهلُ الحقِّ، ومن عداهم فأهل البدعة، فإنَّهم الصحابة رضي الله عنهم، وكل من سلك نهجهم: من خيار التابعين رحمة الله عليهم، ثم أصحاب الحديث، ومن اتَّبعهم من الفقهاء جيلاً فجيلاً إلى يومنا هذا، أو من اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها رحمة الله عليهم»[1].

هذا النصُّ يبيِّن بوضوح انتماء ابن حزم لأهل السنة والحديث إجمالاً، أما تفصيلاً فقد دخلت عليه شبهات وانحرافات لأخذه عن أهل المنطق والفلسفة، ولم يجد عند أشياخه وأقرانه إجاباتٍ عنها، بل كانت مواقفهم من كتب المنطق مضطربة، إذ صاروا على ضروبٍ ثلاثة، كما بيَّن في مقدمة كتابه هذا:

١ ـ «قوم حكموا على تلك الكتب بأنَّها محتوية على الكفر وناصرةٌ للإلحاد، دون أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة»؛ وقد عاب عليهم ابن حزم حكمهم قبل التثبيت، وقولهم بغير علم ولا برهان. وهذا غير واردٍ عليهم، فابن حزمٍ يرى جواز الاعتقاد المجمل وإن لم يقترن به برهان تفصيليٌّ، فحسبُ أولئك أنهم حكموا تقليدًا لأهل العلم والإيمان الذين اطلعوا على تلك الكتب. ومن دقَّتهم وإنصافهم أنهم حكموا على تلك الكتب: «بأنها محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد»؛ ولم يحكموا عليها بجميع ما فيها بالكفر والإلحاد، لعلمهم باحتوائها على علوم صحيحة أيضًا، فلا إثم عليهم في حكمهم على

(١) «الفصل في الملل والنحل» ١١٣/٢ و٢٧١/٢ ط: عميرة.

تلك الكتب وعلى أهلها، وزَعْم ابن حزمٍ أنَّهم: «قوم براء ذوي ساحة سالمة، وبشرة نقيَّة، وأديم أملس!»؛ يجب تقييده بمن تلبَّس بتلك العلوم من أهل الإسلام والسنة، أما من كان من الفرق المنحرفة بله أتباع الملل المخالفة لدين الإسلام؛ فلا تصحُّ فيهم هذه العبارة، وذمُّهم واجبٌ شرعيٌّ، فاعلُه ممدوحٌ مأجورٌ، لا إثم فيه ولا حرج.

٢ - «قومٌ يعدُّون هذه الكتب هذيانًا لا يفهم، وهراءً من القول، وهذَرًا من المنطق»؛ وهذا الصنفُ ربَّما وُجد في المنتسبين للحديث والفقه ممن قعدت بهم هممهم عن الخوض في المعاني الدقيقة، وتبرُّم ابن حزم منهم في محلِّه، وإن كانوا هم في أنفسهم خيرًا من غيرهم من المتلبِّسين بالبدع العقيديَّة والعملية، فموافقتهم لما جاء به النبيُّ ﷺ علمًا وعملاً ضمانة نجاتهم في الآخرة بإذن الله تعالى، وتلك هي عنوان الفلاح والسعادة والفوز الأبدي، وأيش ينفع الذكاء والفهم والإدراك مع مخالفة ما جاء به النبيُّ الخاتم ﷺ: ﴿قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ [الزمر: ١٥].

٣ - «قوم قرؤوا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة، وأهواء مؤوفة، وبصائر غير سليمة،.. وقبلوا قول الجهال: إنها كتب إلحاد. فمرُّوا عليها مرًّا لم يفهموها،.. فوسموا أنفسهم بفهمها وهم أبعد النَّاس عنها..»؛ هذا الصنف حاول أن يدعم موقفه ضد المنطق بالاطلاع عليه، ومعرفة مواطن الخلل فيه، لكنه لم يستطع أن ينهض بنقد تفصيليٍّ مدعوم بالحجج، فما كان من ابن حزم إلا أن رماهم بالنقيصة في عقولِهم وبصائرهم.

إذن لم يبق لابن حزم إلا أن يكون مع فئة رابعة مؤيِّدة لكتب المنطق بالكليَّة: «قوم نظروا فيها بأذهانٍ صافية، وأفكار نقية من الميل، وعقول سليمة؛ فاستناروا بها، ووقفوا على أغراضها، فاهتدوا بمنارها، وثبت التوحيدُ عندهم ببراهين ضرورية لا محيدَ عنها، وشاهدوا انقسام

المخلوقات، وتأثير الخالق فيها، وتدبيره إياها، ووجدوا هذه الكتب الفاضلة كالرفيق الصالح،.. فلم يسلكوا شعبًا من شعاب العلوم إلا وجدوا منفعة هذه الكتب أمامهم ومعهم، ولا طلعوا ثنيَّة من ثنايا المعارف إلا أحسوا بفائدتها غير مفارقةٍ لهم، بل ألفوها تفتح لهم كل مستغلق، وتليح إليهم كل غامض في جميع العلوم،..».

هذه العبارات من ابن حزم ـ غفر الله لنا وله ـ تدلُّ على شدة إعجابه بكتب المنطق وافتتانه بما فيها، ولا بدَّ أن نناقش مفرداتها حتَّى يتبيَّن ما فيها من مبالغة غير محمودة، وإطلاقات غير مقبولة:

أما قوله: «بأذهان صافية..»؛ فيقال له: من هم المتَّصفون عندك بهذه الصفات؟ هل هم أرسطو وقومه وأتباعه من أهل الشرك والأوثان وعبادة الكواكب؛ من كل فاسد الذِّهن، خبيث الفكر، معوج العقل؛ بشهادة الله تعالى وشهادة أنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام؟ أم هم أهل الإسلام؛ فقد حذَّر أهل التوحيد والسنة والاستقامة منهم من تلك الكتب، وزهَّدوا فيها، وبيَّنوا ما فيها من انحراف وضلال، أما المنتسبون للإسلام من الفلاسفة وأشباههم فهم أقرب إلى أسلافهم من فلاسفة اليونان منهم إلى ما جاء به النبيُّ ﷺ وسار عليه أتباعه.

وقوله: «فاستناروا بها،..»؛ لو كان مقصودك في بعض مسائل العلم وفروعه؛ لسلِّم لك في ذلك، ولا يخلو علم ولا كتابٌ من فائدة، والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيثما وجدها، لكنك أردت ما هو أعظم من ذلك، بدليل قولك: «وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضروريَّة..».

فيقال هنا ـ والله المستعان ـ: «التوحيد» الذي هو حقُّ الله على العبيد، وشرط سعادتهم في الدنيا ونجاتهم في الآخرة، هو الذي جاء به ودعا إليه وبيَّنه الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، وخاتمهم: خيرُهم وإمامهم محمد صلى الله عليهم وسلم، وقد عرف بالاستقراء التَّام لنصوص القرآن الكريم أن «التوحيد» الذي فرضه الله تعالى على عباده متضمِّنٌ لأركان ثلاثة:

الأول: توحيد الربوبيَّة: وهو الإقرار بوجود الله تعالى، وأنَّه المتفرِّدُ بالخلق والملك والتَّصرُّف.

الثاني: توحيد الأسماء والصفات: وهو إثبات ما أثبته الله تعالى لنفسه وأثبته له رسوله ﷺ من الأسماء والصفات والأفعال من غير تكييف ولا تمثيل ومن غير تأويل ولا تعطيل.

الثالث: توحيد الأُلوهيَّة: وهو إفراد الله تعالى بجميع العبادات فهو المعبود بحقٍّ لا إله إلا هو، المستحقُّ وحده لجميع أنواع العبادة؛ مثل الدعاء والخوف والتوكل والاستعاذة والذبح والنذر وغير ذلك، فلا ندعو إلا الله، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٦]، ولا نخاف إلا الله؛ كما قال تعالى: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥]، ولا نتوكل إلا على الله؛ كما قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٢٣]، ولا نستعين إلا بالله، كما قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ [الفاتحة: ٥]، ولا نستعيذ إلا بالله؛ كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١﴾ [النَّاس: ١]، إلى غير ذلك من أنواع العبادة وأفرادها. ولا نجاة لأحدٍ من المكلَّفين إلا بتحقيق هذا التوحيد: توحيد العبادة ظاهرًا وباطنًا، اعتقادًا وقولاً وعملاً، فمن أجلها خلق الله الخلق، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]، وتحقيق التوحيد لا يكون إلا بالبراءة من الشرك الذي هو سبب الهلاك الأبدي: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ۝٤٨﴾ [النساء: ٤٨]، ﴿وَلَقَدْ أُوحِىَ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ۝٦٥﴾ [الزمر: ٦٥]، ﴿وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [المائدة: ٧٢]؛ لهذا دعا جميعُ الرسل إلى إفراد الله تعالى بالعبادة: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ [النَّحل: ٣٦]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ۝٢٥﴾ [الأنبياء: ٢٥]، فكان ذلك أول ما بدؤوا به في

دعوة أقوامهم، كما أخبر ربُّنا سبحانه عن كلٍّ من الرُّسل أنه افتتح دعوته بأن قالَ لقومه: ﴿يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩، ٦٥، ٧٣، ٨٥. هود: ٥٠، ٦١، ٨٤]؛ فكان توحيد الله تعالى بالعبادة والقصد والتوجُّه هو القضيَّة الأساس والرئيس في مخالفتهم لهم، وبسببه كُذِّبوا وأُوذُوا، وفي كتاب الله تعالى من قصصهم ما فيه عبرة وعظة وتنبيه على منزلة توحيد العبادة وأهميته، لأنه النوع الذي أنكره الكفار قديمًا وحديثًا؛ كما قال تعالى: ﴿أَجَعَلَ ٱلۡأٓلِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًاۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَيۡءٌ عُجَابٞ ۝٥﴾ [ص: ٥].

أما توحيد الربوبيَّة فلم يكن موضع النزاع والصراع بين الرسل وأقوامهم، لإقرارهم بأنَّ الله هو الخالق الرازق المتصرِّف، كما أخبر الله سبحانه عنهم: ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۖ فَأَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ ۝٦١﴾ [العنكبوت: ٦١]، ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ مِنۢ بَعۡدِ مَوۡتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ۝٦٣﴾ [العنكبوت: ٦٣]، ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ قُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ۝٢٥﴾ [لقمان: ٢٥]، ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ قُلۡ أَفَرَءَيۡتُم مَّا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنۡ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلۡ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوۡ أَرَادَنِي بِرَحۡمَةٍ هَلۡ هُنَّ مُمۡسِكَٰتُ رَحۡمَتِهِۦۚ قُلۡ حَسۡبِيَ ٱللَّهُۖ عَلَيۡهِ يَتَوَكَّلُ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ ۝٣٨﴾ [الزمر: ٣٨]، لهذا كان المشركون الذين جعلوا معه آلهة أخرى مقرِّين بأنَّ آلهتهم مخلوقة ولكنهم كانوا يتَّخذونهم شفعاء، ويتقرَّبون بعبادتهم إليه؛ كما قال تعالى: ﴿وَيَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمۡ وَلَا يَنفَعُهُمۡ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ قُلۡ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعۡلَمُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ۝١٨﴾ [يونس: ١٨].

أمَّا توحيد الأسماء والصفات؛ فلا يعرفُ إلا بخبر الله تعالى وخبر رسوله ﷺ، لأنه من علم الغيب الذي لا يدركه عقل الإنسان، ولا يحيط به علمه(١).

---

(١) كتب العقيدة السلفيَّة كثيرة، منها ـ ممَّا هو مطبوع ـ: «الإيمان» للإمام أبي عُبيد القاسم بن سلَّام (ت: ٢٢٤ هـ)، وللحافظ أبي بكر ابن أبي شيبة (ت: ٢٣٥ هـ)، =

فإذا تبيَّن هذا: فيقال أيَّ «توحيد» تزعم أن «كتب المنطق» تثبته ببراهين ضروريَّة؟!

إن قال: «توحيد الربوبيَّة»!

يقال له: إن الإقرار بذلك غير متوقِّف على علم المنطق ولا هو ثمرة له، بل هو مغروس في الفطر والنفوس، تسلِّم له العقول، وتقرُّ به سائر الأمم والملل، ومن تجرَّأ على إنكاره بالكليَّة فهو مستكبرٌ دافع لما يجده في نفسه ضرورةً، لهذا لم يكن جحود فرعون إلا تجاهلاً من عارفٍ أنَّه عبدٌ مربوبٌ، بدليل قول موسى عليه السلام له: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَـٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّى لَأَظُنُّكَ يَـٰفِرْعَوْنُ مَثْبُورًا﴾ [الإسراء: ١٠٢]، وقال تعالى عن فرعون وقومه: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]؛ وهذا حال كلِّ جاحدٍ للربِّ عزَّ وجلَّ.

= و«السنة» و«الرد على الجهمية» كلاهما للإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١ هـ)، و«خلق أفعال العباد والرد على الجهمية» للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت: ٢٥٦ هـ)، و«الرد على الجهميَّة» للإمام عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠ هـ)، و«السنة» للحافظ أبي بكر ابن أبي عاصم (ت: ٢٨٧ هـ)، و«السنة» لعبدالله بن الإمام أحمد (ت: ٢٩٠ هـ)، و«التوحيد» لإمام الأئمة أبي بكر ابن خُزيمة (ت: ٣١١ هـ)، و«الشريعة» للإمام المحدِّث أبي بكر محمد بن الحسين الآجري (ت: ٣٦٠ هـ)، و«الإبانة» للإمام المحدِّث أبي عبدالله عُبيد الله بن محمد العكبريُّ المعروف بابن بطَّة (ت: ٣٨٧ هـ)، و«الإيمان» و«التوحيد» كلاهما للحافظ أبي عبدالله محمد بن إسحاق بن منده (ت: ٣٩٥ هـ)، و«شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» للحافظ أبي القاسم هبة الله بن الحسين اللالكائيُّ (ت: ٤١٨ هـ).

ويُراجع في بيان أقسام التوحيد الثلاثة وشرحها: كتاب «القول السديد في الرد على من أنكر تقسيم التوحيد» ورسالة «المختصر المفيد في دلائل أقسام التوحيد» كلاهما لفضيلة الشيخ الدكتور عبدالرزاق ابن العلامة عبدالمحسن العبَّاد البدر حفظهما الله تعالى، وفيهما جمعٌ جيِّدٌ لطائفة من نصوص السلف والأئمة المتقدِّمين في المسألة، ثم جاء شيخ الإسلام أبو العباس ابن تيمية النُّميري (ت: ٧٢٨ هـ) ففصَّل القول فيها في كثيرٍ من كتبه، وتبعه: تلميذه النَّجيب العلامة ابنُ القيِّم (ت: ٧٥١ هـ) رحمهما الله تعالى. وللإمام المجدِّد محمد بن عبدالوهَّاب (ت: ١٢٠٦ هـ) رحمه الله تعالى كتاب «التوحيد الذي هو حقُّ الله على العبيد» وعليه شروح كثيرة مطبوعة مشهورة، ولله الحمدُ والمنَّة.

وإن قال: «توحيد الألُوهيَّة»!

يقال له: إنَّ من يطَّلع على كتب المنطق يعلم علمًا يقينيًّا أنَّها لا تتعرض بالبحث في وجوب إفراد الله تعالى بالعبادة لا إجمالاً ولا تفصيلاً، بل إن المعلِّم الأول ـ بزعمهم! ـ وقومه وأتباعه كانوا من المشركين، ثم كان في أتباعه من أهل الملل، ولما دخل المنطق على المسلمين كان أغلب المفتونين به منهم من أتباع فرق الزيغ والضلالة من الجهمية والرافضة والفلاسفة والباطنية؛ فلم يكن المنطق هاديًا لأرسطو ولا لأتباعه من بعده، بل كان شركهم أشنعَ من شرك أهل الجاهلية من وجوهٍ[1]، وإنَّما تحقَّقت الهداية فيمن وفَّقهم الله تعالى إليها: باتِّباع ما جاء به الرُّسل عليهم الصَّلاة والسلام.

وإن قال: «توحيد الأسماء والصفات»!

يقال له: إنَّ هذا لا يُعرفُ إلا بالخبر، لأن الكلام فيه نفيًا أو إثباتًا لا بدَّ أن يكون مطابقًا للواقع؛ وهذا خارج عن قدرة عقل الإنسان وإدراكه وحسِّه، فلا سبيل إليه إلا بما يخبر الله تعالى به عن نفسِه المقدَّسة إثباتًا ونفيًا، ولما كان هذا خارجًا عن (علم المنطق)؛ لأنَّه لا يستند إلى النقل بوجهٍ من الوجوه، فموضوعه تصوُّر الشَّيء من حيثُ تعلُّقه بالذِّهن أو الخارج أو بهما، وهذا خاضع لحدود الإدراك العقلي والحسي؛ صار بحثهم في الذات الإلهيَّة بالنَّفي المحض، فلم يثبتوا لله تعالى إلا (وجودًا مطلقًا) لا يتحقَّق لا في الذهن ولا في الخارج، فصار قولهم في الذات الإلهيَّة شرَّ الأقوال وأخبثها، وخالفوا به ما جاء به الرُّسل عليهم السلام من الإثبات المفصَّل لأسماء الله تعالى صفاته[2].

---

(١) راجع شرح هذا في كتاب «الرد على المنطقيين» لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، ص: ١٠١ ـ ١٤٨ و١٨٠ ـ ١٨٧ و٢٧٥ ـ ٢٩٣، و٥٢٤ ـ ٥٣٧.

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في «الردِّ على المنطقيِّين» في بيان حقيقة توحيد الفلاسفة ٢٢١ ـ ٢٢٣،: وحقيقةُ قولهم الذي قرَّره ابنُ سينا وأمثاله: أنَّه أيُّ موجودٍ فُرِضَ في الوجود؛ كان أكمل من رب العالمين. وذلك أنَّه قرَّر أنَّه وجودٌ مشروطٌ بسلب جميع الأمور الثبوتية عنه، وهو معنى قولهم: «هو الوجود المقيَّد بسلب جميع=

. . . .

= الماهيات»، وقولهم: «الوجود الذي لا يعرض له شيء من الماهيات»؛ فإنَّ هذا بناه على قوله: «إنَّ وجود الماهيات عارضٌ لها بناء على أنَّ في الخارج لكلِّ ممكنٍ وجودًا وماهيةً غير الوجود، وأنَّ ذلك الوجود عرض لتلك الماهية، وإنْ كان لازمًا لها»؛ ولهذا قالوا: «إنَّ واجب الوجود وجودُه لا يعرض لشيء من الماهيات لئلا يلزم التركيبُ والتعليلُ، فيكون وجودًا مقيدًا بأن لا يعرض لشيء من الماهيات فلا يجوز أن يكون له حقيقة في نفسه غير الوجود المحض الذي لا يتقيَّد بأمر ثبوتيٍّ».

فيقال له: فعلى هذا التقدير قد شاركَ جميعَ الموجودات في مسمَّى: «الوجود»، وامتاز عنها بقيدٍ عدميٍّ وهو «سلبُ كلِّ ثبوتٍ»، وامتاز به كل منها عنه بما يخصُّه من الحقيقة الموجودة. ومعلوم أنَّ الوجود أكمل من العدم، وهم يسلِّمون ذلك. فإذا اشترك اثنان في الوجود، وامتاز أحدهما عن الآخر بأمرٍ وجوديٍّ، والآخر لم يَمتَزْ إلا بأمرٍ عدميٍّ؛ كان الممتازُ بأمرٍ وجوديٍّ أكمل من الممتاز بأمر عدميٍّ، لأنه شارك هذا في الوجود المشترَك وامتاز عنه بالوجود المختصِّ، وذلك لم يمتز عنه إلا بعدم كلِّ وجودٍ خاصٍّ. وسواء جعل الوجود المشترَك «جنسًا» أو «عرضًا عامًّا»، وجعل المَميِّز بينهما «فصلًا» أو «خاصَّة»؛ فعلى كلِّ تقديرٍ: يلزمُ أنْ يكون ما لم يتميَّز إلا بعدمٍ دون ما تَميَّز بوجودٍ. وهم يقولون: إنَّما فررنا إلى هذا من «التركيب»! فيقال: إنْ كانَ التَّركيب نقصًا؛ لكان ما فررتم إليه شرًّا مما فررتم منه، فإنَّ الذي فررتم إليه يوجب أن لا يكون له وجودٌ في الخارج، لأن الموجود الذي لا يختصُّ بأمرٍ ثبوتيٍّ لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان، وإذا قُدِّر ثبوته في الخارج؛ فكل موجود ممكنٍ أكمل منه، فيلزم أن يكون كل مخلوق ـ ولو أنَّه ذرَّة أو بعوضة ـ أكمل من ربِّ العالمين؛ ربِّ الأرض والسمواتِ! والقولُ المستلزم هذا في غاية الفساد، فالحمدُ لله الذي هدانا لمعرفة الحقِّ، وبيان ما التبس على هؤلاء الذين يدَّعون أنَّهم أكمل الناس، وهم أجهل الناس بربِّ العالمين، والله تعالى أخبر عن المشركين ما ذكره في سورة الشعراء من قوله: ﴿وَأُزْلِفَتِ ٱلْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٩٠﴾ وَبُرِّزَتِ ٱلْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ ﴿٩١﴾ وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٩٢﴾ مِن دُونِ ٱللَّهِ هَلْ يَنصُرُونَكُمْ أَوْ يَنتَصِرُونَ ﴿٩٣﴾ فَكُبْكِبُوا۟ فِيهَا هُمْ وَٱلْغَاوُۥنَ ﴿٩٤﴾ وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ ﴿٩٥﴾ قَالُوا۟ وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ ﴿٩٦﴾ تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٩٧﴾ إِذْ نُسَوِّيكُم بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٨﴾﴾ [الشعراء: ٩٠ ـ ٩٨]؛ فهذا حال من سوَّى المخلوقات بربِّ العالمين، فكيف حال من فضَّل كلَّ مخلوق على ربِّ العالمين؟! وإذا قيل: هم لم يفهموا ولم يقصدوه! قيل: ونحن لم نقل أنَّهم تعمَّدوا مثل هذا الباطل، لكن هذا لازمُ قولهم، وهو دليلٌ على غايةِ فسادِه، وغايةِ جهلِهم بالله تعالى، وأنهم أضلُّ من اليهود والنصارى، ومشركي العرب، وأمثالهم من المشركين الذين يعظِّمون الخالقَ أكثر من تعظيم هؤلاء المعطِّلينَ:

فإنْ كنتَ لا تدري فتلك مصيبةٌ ... وإنْ كنتَ تدري فالمصيبةُ أعظمُ

ومراد ابن حزم ـ تجاوز الله عنَّا وعنه ـ في زعمه أن في كتب المنطق (إثبات التوحيد ببراهين ضروريَّة لا محيد عنها)؛ هو هذا «التوحيد»[1] الذي حقيقته القرمطة والإلحاد، وقد زلَّ ابن حزم في هذا الموضع زلَّةً شنيعةً، ووافق أرسطو وأتباعه في «سلب جميع الماهيَّات» عن الله تعالى، فصارت عنده أصولٌ فاسدةٌ بنَى عليها اعتقاده، وهي أصول أرسطية فلسفيَّة كما يتَّضح من خلال تأصيلاته في كتابه هذا، وهذه نماذج منها:

١ ـ ذكر أنَّ الخلقَ قسمان لا ثالث لهما: شيء يقوم بنفسه ويحمل غيره، وهو الجوهر، وشيء لا يقوم بنفسه ولا بدَّ من أن يحمله غيرُه، وهو العرض، ثم قال: «وأما الخالق عزَّ وجلَّ فليس حاملاً ولا محمولاً بوجهٍ من الوجوه.» (التقريب: ٣٣٤).

٢ ـ ذكر أجناس الأجناس العشرة، ثم قال: «وقد تجدُ النفسُ أيضًا بمجرَّد العقل وبتدرُّج من وجودها هذه العشرةَ: موجودًا حقًّا غير موصوف بشيءٍ من صفات هذه العشرة، وهو: الأول الواحد الخالق الذي لم يزل لا إله إلا هو» (٣٤٤).

٣ ـ «وأسماء الله تعالى التي ورد النصُّ بها: أسماءُ أعلام غير مشتقَّة من شيء أصلاً. وأما صفات الفعل له تعالى فمشتقةٌ من أفعاله؛ كالمحيي والمميت، وما أشبه ذلك، وتلك الأفعال أعراض حادثة في خلقه لا فيه، تعالى الله عن ذلك.» (٣٦٨).

٤ ـ «والحمل الجوهري المساوي؛ مثل: كون الحياة في الحيِّ، فإنها مساوية للحيِّ، لا تكون حياة في غير حيٍّ، ولا يكون حيٌّ في العالم بلا حياة. وتسميتنا الخالقَ تعالى «حيًّا» ليس على هذا الوجه، وإنَّما سميناه بذلك اتِّباعًا للنصِّ، ولولا ذلك لم يجز لنا أن نسميه حيًّا، إذ الحياة ليست إلا قوة تكون بها الحركةُ الإرادية والحسُّ، وكلا

---

(١) وزعم ابن حزم أن البحث في الربوبيَّة على طريقة الفلاسفة (واقعٌ فيما وراء الطبيعة، وفي علم التوحيد) (التقريب: ٣٤٩)!!

الأمرين منفيٌّ عن الباري عزَّ وجلَّ. وليست أسماؤه عزَّ وجلَّ مشتقة أصلاً، ولا واقعة تحت شيء من الأقسام الخمسة التي ذكرنا قبل، لكنَّها أسماء أعلام فقط، لم يوجب تسميته تعالى بها دليلٌ؛ حاشا أنَّنا أمرنا تعالى بأنَّ نسميه بها، وندعوه بها، ونناديه بها، لا إله إلا هو. وإنَّما دلَّ البرهان على أنه تعالى أوَّلٌ حقٌّ واحد خالق فقط، ثم نخبر عنه بأفعاله عزَّ وجلَّ فقط؛ من إحياء وإماتة وتصوير وترتيب، ونحو ذلك، أو ما أمرنا أن نسميه به، دون أن يكون هنالك شيءٌ أوجب تسميته بذلك» (٣٧٣).

٥ - «وكل جوهر فقائم بنفسه قابل للمتضادات حامل لها في ذاته، وبهذا خرج الباري عزَّ وجلَّ عن أن يكون جوهرًا، أو يسمَّى جوهرًا، لأنه تعالى ليس حاملاً لشيء من الكيفيات أصلاً، فليس جوهرًا» (٣٧٩).

٦ - «وقد غالط بعضهم أيضًا فقال: السميعُ بالسمع سميعٌ، والحيُّ بالحياة حيٌّ، فأرادوا أن يوجبوا للباري تعالى حياةً وسمعًا، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، ونحن لم نسمِّ الباري تعالى «حيًّا» من أجل وجود الحياة له؛ فيلزمنا إضافة الحياة إليه، وكذلك التسمية له تعالى بأنه سميع بصير؛ وإنما سميناه: «حيًّا وسميعًا وبصيرًا»؛ اتِّباعًا للنص، لا لمعنًى أوجب ذلك، وليس شيء من ذلك مشتقًّا من عرضٍ فيه، تعالى الله عن أقوال الجهلة الملحدين، وعن أَنْ يقع تحت الأجناس والأنواع وعن حمل الأعراض؛ فكلُّ هذا تركيب لا يكون إلا في محدَثٍ[1]، وإنَّما هذه أسماء أعلامٍ للباري تعالى فقط» (٤٠١).

(١) قال الإمام ابن تيمية رحمه الله: لفظُ «التركيب» مُجمَلٌ، يراد به تركيب الجسم من أجزاء كانت متفرِّقة، فاجتمعت كتركيب السَّكَنجَبين وغيره من الأدوية، بل ومن الأطعمة والأشربة والملابس والمساكن من أجزائها التي كانت متفرِّقة، فألِّف بينها، وركِّب بعضها مع بعض، حتَّى صارت على الحال المركَّبة. وقد يُراد بـ «المركَّب» ما لا يمتزج فيه أحد الاثنين بالآخر؛ كما يقال: ركِّب الباب في موضعه، وركب المسمار في الباب. وهذا التركيب أخص من الأول، وهو المشهور من الكلام، وقد قال تعالى: ﴿فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفطار: ٨]. ومعلوم أن عاقلاً لا يقول: =

٧ - «والله جل وتعالى ليس جُرمًا ولا محمولاً في جرمٍ فلا زمانَ له ولا مدَّة؛ تعالى الله عن ذلك، .. وهو تعالى لا يجمعه مع خلقه عددٌ إذ لا يكون الشيئان معدودين بعددٍ واحدٍ إلا باجتماعهما في معنًى واحدٍ، ولا معنًى يجمعُ الخالقَ والخلقَ أصلاً» (٤٠٢).

٨ - «وأما الباري عزَّ وجلَّ فخلافٌ لخلقه كلِّه من كلِّ وجهٍ، لا تماثُل بينه تعالى وبين جميع خلقه، ولا بينه تعالى وبين شيءٍ من خلقه بوجهٍ من الوجوه البتة» (٤١٤).

٩ - «كقولك: بعض الموجودات شيءٌ لم يزل، ولا موجود إلا الخالقُ والجوهر والعرَض، وهذا الذي لم يزل ليس هو الجوهر ولا العرض. النتيجة: فهو الخالق عزَّ وجلَّ» (٥٠٦).

١٠ - «فإيجاب ما لا يجبُ هو نحو أن يقول: لو كان الباري تعالى غير

= إن الله تعالى مركَّبٌ بهذا المعنَى الأوَّل، ولا بالثاني.

وقد يقال: «المركَّبُ» على ما يمكن مفارقة بعض أجزائه لبعض كأخلاط الإنسان وأعضائه، فإنها وإن لم يعقل أنها كانت مفترقة فاجتمعت بل خلقه الله من نطفة، ثم من علقة، ثم من مضغة؛ ولكن يمكن تفريق بعض أعضائه عن بعضٍ. ويعقل أيضًا أنه إذا مات استحال، فصار بعضه ترابًا وبعضُه هواءً، فتفرقت أعضاؤه وأخلاطه، وكذلك سائر الحيوان والنبات. ومعلوم أنَّ عاقلاً لا يقول: إنَّ الله مركَّبٌ بهذا الاعتبار.

وأمَّا تسمية الواحد الموصوف بصفاته «مركَّبًا»؛ كتسمية: الحي، العالم، القادر، الموصوف بالحياة والعلم والقدرة: «مركَّبًا»؛ فهذا اصطلاحٍ لهم، لا يُعرف في شيءٍ من الشرائع، ولا اللغات، ولا عقول جماهير العقلاء جعلُ هذا «تركيبًا» ولا تسميته «مركَّبًا».

فإذا قالوا: نحن نسميه تركيبًا لأن فيه إثبات معانٍ متعدِّدة لذات واحدةٍ، ونحن نسمِّي ذلك تركيبًا، ونقيم الدليل العقليَّ على امتناعه. قيل: إذا كان الأمر كذلك؛ فالنظر في المعاني المعقولة لا في الألفاظ السمعية، ونحن لا نوافقكم على جعل الإنسان مركَّبًا من الحيوانية والناطقية، ولا أنَّ في الوجود شيئًا مركَّبًا من أجزاءٍ عقلية، بل المركب من الأجزاء العقلية إنما يكون في الأذهان لا الأعيان، وكل ما في الوجود من المركَّبات؛ فإنَّما هو مركب من أجزاء حسية موجودة في الخارج. . . إلى آخر كلامه رحمه الله وهو نفيسٌ جدًّا فراجعه غير مأمور في «الردِّ على المنطقيِّين» ٢٢٣ - ٢٣١.

جسمٍ لكان عرضًا فلما ثبت أنَّ الباري تعالى ليس عرضًا صحَّ أنه جسمٌ. فهذا علَّق كونه تعالى غير جسم بكونه عرضًا؛ وهذا لا يجب، ولو علَّق ذلك بما يوجب قضيته لكان صادقًا، وذلك لو قال: لو كان الباري تعالى محدَثًا أو كان غير جسم لكان عرضًا. فهذا تقديمٌ صحيحٌ، لكن الباري تعالى ليس محدثًا فليس جسمًا ولا عرضًا» (٥٦٧).

١١ ـ «وأمَّا المجيء بأقسام كلُّها فاسدة فكقول القائل: لا يخلو الباري تعالى من أن يكون فعل الأشياءَ كلَّها لدفع مضرَّةٍ، أو لاجتلاب منفعةٍ، أو لطبيعة أو لآفةٍ، أو لجوده وكرمه. فهذه كلُّها أقسامٌ فاسدة. والصحيحُ: أنه فعل لا لعلَّة ولا لسببٍ أصلاً» (٥٦٨).

ومن خلال نصوص أبي محمد هذه نستطيع تحديد الأصول الفاسدة لعقيدته الأرسطيَّة، وكما يلي:

١ ـ نفي الصفات الذَّاتيَّة عن الله تعالى؛ كالحياة والسمع والبصر، وغيرها.

٢ ـ نفيُ معاني الأسماء الحُسنى واعتبارها أسماء أعلام مجرَّدة، لا تدلُّ على معنًى أصلاً.

٣ ـ نفيُ قيام الأفعال بذات الله تعالى، وزعم أنَّها أعراض حادثة في خلقه لا فيه.

٤ ـ نفي العلَّة والتعليل في أفعال الله تعالى[(١)].

٥ ـ استعمال طريقة الإثبات المجمل والنَّفي المفصَّل في مسألة الأسماء والصفات؛ خلافًا لمنهج القرآن الكريم الذي جاء بالإثبات المفصَّل والنفي المجمل.

فهذه جملة أصول ابن حزمٍ في توحيد المعرفة والإثبات، وقد التزمها

---

(١) القول بنفي العلة متفرِّع ـ في حقيقته ـ من القول بنفي الصفات ونفي قيام الأفعال بذات الله تعالى، فمعرفة العلَّة وإثباتها من ثمار الإيمان بأسماء الله الحسنى وصفاته العليا الموجبة لإثبات الكمال المطلق لله تعالى.

وسار عليها في سائر كتبه، وليس هذا موضع مناقشتها بالتفصيل، فقد فعلتُ ذلك في تحقيقي لكتابه: «الدُّرة فيما يجبُ اعتقاده»، وفي كتاب «الردّ على المنطقيِّين» للإمام الهمام شيخ الإسلام أبي العبَّاس ابن تيمية النُّميري (ت: ٧٢٨ هـ) رحمه الله؛ نقضٌ مفصَّل لأصول المناطقة والفلاسفة في العقليات التي بنوا عليها أصولهم في الإلهيَّات، فليرجع إلى الكتابين من أراد التوسُّع في هذه المسائل، لكن غرضنا هنا التنبيه على أصل انحراف ابن حزم، لأنَّ بعض الباحثين قد توهَّم أن انحرافه بسبب ظاهريَّته، وهذا غير صحيحٌ، فإنَّه لو أخذ بظواهر نصوص العقيدة لوُفِّق واهتدى ورشد، فإنَّ ظواهرها حقٌّ بلا شكٍّ، لكنَّه خالفها، وخرج عنها، أخذًا بسخافات الفلاسفة التي ظنَّها: «براهين عقليَّة» موجبة للخروج عن ظواهر النصوص، فهذا وجه مخالفته لما قرَّره في كتابه هذا من دلالة الألفاظ على المعاني، وضرورة التقيُّد بها، وعدم العدول عنها إلا ببرهانٍ صحيح، وقال: «لا بدَّ من برهان يعدله عما وضع عبارة عنه في اللغة، وإلا فهو تحكم من مدَّعيه وإفساد للبيان الذي يقع به التفاهم. وليت شعري هل إذا لم يكن اللفظ عبارةً عن المعنى، ولم يكن لكل معنًى عبارة معلومة له؛ فكيف يريد أن يصنع المساوي بين هذه الألفاظ الذي لا يحملها على أنَّها كلية بهيئتها، أو يقول بالتوقف حتى يلوح له المراد، وبأيِّ شيء يريد يفرق بين المعاني بزعمه؟ هل يجد شيئًا غير لفظ آخر؟ وهل ذلك اللفظُ الآخر في احتمال التشكك في المراد به في معناه إلا كهذا اللفظ الأول، ولا فرق؟ وهكذا أبدًا. ولو صح هذا لبطلت فضيلتنا على البهائم، إذا لم يقع لنا التفاهم بالأسماء الواقعة على المسميات، وينبغي للعاقل أن لا يرضى لنفسه بكل كلام أدَّاه إلى إبطال التفاهم، فإن ذلك خروج عن ثقاف العقل، وهزء بنعَم الأول الواحد المتفضِّل علينا بهذه القوى العظيمة التي بها استحققنا أن يخاطبنا» (٥٣٢).

إذن: خرج ابنُ حزم عن ظواهر النصوص لشبهات ظنها براهين، مع علمه أنَّه في ذلك مخالف لأهل السنة والجماعة الذين هم في اعتقاده ـ وهو الحقُّ ـ: «أهلُ الحقِّ، ومن عداهم فأهل البدعة» كما تقدَّم في النقل عنه، لهذا نراه يصفهم بالموافقين له في «الملَّة والنِّحلة» عندما يذكر طائفتين غلطتا

في هذا الباب، فيقول: «وقد غلط في هذا الباب جماعة من أهل ملَّتنا وطوائف من أهل نحلتنا[1]:

فأما المخالفون لنا في النِّحلة وهم موافقون لنا في الملَّة: فإنَّهم تتبَّعوا الفاعلين فلم يجدوا فاعلاً البتَّةَ مختارًا، إلا جسمًا، فقطعوا على أن الفاعل الأول عزَّ وجلَّ «جسمٌ»؛ لأنهم لم يشاهدوا فاعلاً إلا جسمًا...» **(٥٥٣)**.

«وأما الذي غلط فيه بعض الموافقين لنا في النِّحلة من أصحابنا الأَخباريين، فإنَّهم تتبعوا كل موصوف في العالم فرأوه إنَّما استحق ذلك الاسمَ بصفة فيه اشتق له منها ذلك الاسم، فقطعوا من أجل ذلك على أنَّ الواحدَ الأول عزَّ وجلَّ ذو سمع وبصر وحياة وإرادة، وأنه متكلم لا يسكت، لأنَّه تعالى موصوف بأنه: سميع بصير حي مريد، وله كلام. ولو أنَّهم أنصفوا أنفسهم ولم يقتحموا فيما يعيِّرون به خصومهم لكانوا إذ فتشوا هذا التفتيش قد وجدوا يقينًا أنهم لا يرون أبدًا ولا يشاهدون موصوفًا بشيءٍ إلا وتلك الصفة عرَضٌ في الموصوف محمولٌ، وأن الصفة لا يحملها إلا جوهرٌ، على أن هذا الذي نذكر لا يتوهَّم متوهِّم في العالم رتبة سواها؛ فلازم لهم إذ لم يشاهدوا قط موصوفًا بصفة إلا وهو جوهر يحمل عرضًا في ذاته أن يقولوا: إنَّ الأول الذي ليس كمثله شيءٌ جوهرٌ، يحمل الأعراضَ، ولم يفارقها قطُّ، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. لكنَّهم قد خجلوا من هذا الخطإِ وشردوا عنه، ولم يختلفوا في أن قائل ذلك معتقدًا له جاحدٌ للخالق تعالى مباحٌ دمُه، لخروجه من الملة. والعجب واقع على هؤلاء كوقوعه على المذكورين قبل ولا فرق. فينبغي لكل طالب حقيقةٍ أن يقرَّ بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحسَّ، وبما قام عليه برهان راجع إلى البابين المذكورين، وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً إلا أن يحيط علمًا بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي حكم فيه» **(٥٥٤)**.

قلتُ: الطائفة الأولى هم «المجسِّمة» ولا شكَّ في غلطهم. والطائفة

---

(١) يقصد بالملة دين الإسلام، وبالنِّحلة: المذهب العقيديَّ.

الثانية هم أهل السنة، وقد أخطأ ابن حزم في تقرير اعتقادهم وتناقض. أما خطؤه: ففي زعمه أنهم أثبتوا الصفات لله تعالى بتتبُّع كل موصوفٍ في العالم.. إلخ، وهذه طريقة عقلية ماديَّة مخالفة لطريقتهم، يعلمُ هذا كلٌّ من اطَّلع على مذهبهم[1]، فإنَّهم أثبتوا الصفات لورودها في الكتاب والسنَّة، وأَمَرُّوها كما جاءت تصديقًا بالخبر، وتسليمًا لظاهرها، وإثباتًا لمعانيها الموجبة للعلم بها من غير خوض في كيفيَّتها. وأما تناقضه: ففي نسبته هذه الطريقة العقليَّة إليهم مع وصفه لهم بـ: (الأخباريِّين)، فهذه الصفة تنفي عنهم تلك الطريقة المتكلِّفة في الاستدلال.

ثم إن ابن حزم لم يذكر الفئة الثالثة التي أخذ هو بعقيدتها في هذه المسألة، فلعلَّه لم يذكرهم عمدًا لأنهم الفلاسفة المشركون ـ كما تقدَّم، وسيأتي ـ والأخذ بمذهبهم فيما يصادم مذهب «أهل الحق» يستلزم موافقة «أهل البدعة»!

وأيضًا: فإن ابن حزم قد أخفق في إدراك أبعاد قضيةٍ في غاية الأهمية تطرَّق إليها في كتابه هذا دون أن يستفيد مما دندن حوله في هذه المسألة، ذلك أنَّه فرَّق بين العلم بوجود الشيء، والعلم بكيفيَّته، فليس كل ما نعلم بوجوده نعلم بكيفيَّته، وعدم علمنا بالكيفيَّة غير قادح في علمنا بالوجود، إذ لا تلازم بين الأمرين[2]. وهذه القاعدة كافية في إثبات الأسماء الحسنى والصفات العليا من غير إشكال ولا تناقض، لأنَّنا نثبت العلم بوجودها، ولا نبحث في كيفيَّتها، بل نفوِّض علمها إلى الله تعالى. لكن يبدو أنَّ ابن حزمٍ أصرَّ على الأخذ بقاعدة أرسطو في نفي الكيفيَّة في نفس الأمر.

لهذا اشتدَّ نكير الأئمة على ابن حزمٍ، ووصفوه بأنه «جهميٌّ»، ولم

(١) ومن خلال تقرير ابن حزم للمسألة يتَّضح أنه وقع في التشبيه أولاً، ففرَّ منه إلى التعطيل، ولهذا قال بعض أهل العلم: إنَّ كل معطِّل مشبِّهٌ، ولا يستقيم له التَّعطيل إلا بعد التشبيه. راجع «الصواعق المرسلة» لابن القيم ٢٤٤/١.

(٢) راجع ما ذكره (التقريب: ص ٣٤٣ وما بعدها).

يكن ابن حزمٍ جهميًّا، بل كان يلعن جهم بن صفوان[1]، وإنَّما كان أرسطيًّا، التقى هو وجِهمُ بن صفوان على مائدة أرسطو والفلاسفة.

قال شيخ الإسلام ابن تيميَّة رحمه الله ـ بعد أن بيَّن أن الحيِّ القابل للسمع والبصر والكلام إما أن يتصف بذلك، وإما أن يتصف بضدِّه؛ وهو الصمم والبكم والخرس، ومن قدَّر خلوه عنهما فهو مشابهٌ للقرامطة الذين قالوا: لا يوصف بأنه حيٌّ ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز. بل قالوا: لا يوصف بالإيجاب ولا بالسلب، فلا يقال: هو حي عالم، ولا يقال: ليس بحي عالم، ولا يقال: هو عليم قدير، ولا يقال: ليس بقدير عليم، ولا يقال: هو متكلم مريد، ولا يقال: ليس بمتكلم مريد. قالوا: لأن في الإثبات تشبيهًا بما تثبت له هذه الصفات، وفي النفي تشبيهًا له بما ينفي عنه هذه الصفات ـ: «وقد قارَبَهم في ذلك من قال من متكلِّمة الظاهرية كابن حزمٍ: إنَّ أسماءه الحسنى كالحي والعليم والقدير بمنزلة أسماء الأعلام التي لا تدلُّ على حياة ولا علم ولا قدرة. وقال: لا فرق بين الحي وبين العليم، وبين القدير في المعنى أصلاً. ومعلوم أنَّ مثل هذه المقالات سفسطة في العقليات، وقرمطة في السمعيات، فإنَّا نعلم بالاضطرار الفرقَ بين الحي والقدير والعليم والملك والقدوس والغفور، وأَنَّ العبد إذا قال: «ربِّ اغفر لي وتب عليَّ إنك أنت التواب الغفور»؛ كان قد أحسن في مناجاة ربِّه، وإذا قال: «اغفر لي وتب علي إنك أنت الجبار المتكبر الشديد

(١) «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ٣/٢٤١ ط: عميرة. وقال في موضع آخر ٢/٢٧٠ في بيان رؤوس مقولات الفرق، مصرِّحًا بخروج أقوال المعتزلة والجهمية في التوحيد والصفات عن قول أهل السنَّة: «وأما المعتزلة فعمدتُهم التي يتمسَّكون بها الكلامُ في التوحيد وما يوصف به الله تعالى، ثم يزيد بعضهم الكلام في القدر والتسمية بالفسق أو الإيمان والوعيد، وقد يشارك المعتزلةَ في الكلام فيما يوصف به الباري تعالى: جهمُ بن صفوان ومقاتل بن سليمان والأشعرية وغيرهم من المرجئة، وهشام بن الحكم وشيطان الطاق ـ واسمه: محمد بن جعفر الكوفي ـ وداود الجواربي، وهؤلاء كلهم شيعة، إلا أننا اختصصنا المعتزلة بهذا الأصل لأنَّ كل من تكلم في هذا الأصل فهو غير خارج عن قول أهل السنة أو قول المعتزلة، حاشا هؤلاء المذكورين من المرجئة والشيعة، فإنَّهم انفردوا بأقوال خارجة عن قول أهل السنة والمعتزلة».

العقاب»؛ لم يكن محسنًا في مناجاته، وأن الله أنكر على المشركين الذين امتنعوا من تسميته بالرحمٰن، فقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَٰنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا ۝٦٠﴾ [الفرقان: ٦٠]، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝١٨٠﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَا أُمَمٌ لِّتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَٰنِ ۚ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ ۝٣٠﴾ [الرعد: ٣٠]، وقال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠].

ومعلوم أنَّ الأسماء إذا كانت أعلامًا وجامدات لا تدلُّ على معنى لم يكن فرق فيها بين اسم واسم، فلا يُلحدُ أحدٌ في اسم دون اسم، ولا يُنكر عاقل اسمًا دون اسم، بل قد يمتنع عن تسميته مطلقًا، ولم يكن المشركون يمتنعون عن تسمية الله بكثير من أسمائه، وإنَّما امتنعوا عن بعضها.

وأيضًا: فالله له الأسماء الحسنى دون السُّوآى، وإنَّما يتميز الاسم الحسن عن الاسم السيء بمعناه، فلو كانت كلها بمنزلة الأعلام الجامدات التي لا تدلُّ على معنًى لم تنقسم إلى حسنى وسوآى، بل هذا القائلُ لو سمَّى معبوده بالميت والعاجز والجاهل بدل الحي والعالم والقادر؛ لجاز ذلك عنده.

فهذا ونحوه قرمطةٌ ظاهرة من هؤلاء الظاهرية الذين يدَّعون الوقوف مع الظاهر، وقد قالوا بنحو مقالة القرامطة الباطنية في باب توحيد الله وأسمائه وصفاته مع ادعائهم الحديث ومذهب السلف، وإنكارهم على الأشعري وأصحابه أعظم إنكارٍ، ومعلوم أن الأشعري وأصحابه أقرب إلى السلف والأئمة ومذهب أهل الحديث في هذا الباب من هؤلاء بكثير.

وأيضًا: فهم يدَّعون أنَّهم يوافقون أحمد بن حنبل ونحوه من الأئمة في مسائل القرآن والصفات وينكرون على الأشعري وأصحابه، والأشعري وأصحابه أقرب إلى أحمد بن حنبل ونحوه من الأئمة في مسائل القرآن والصفات منهم تحقيقًا وانتسابًا:

أما تحقيقًا: فمن عرف مذهب الأشعري وأصحابه ومذهب ابن حزم وأمثاله من الظاهرية في باب الصفات؛ تبيَّن له ذلك، وعلم هو وكلُّ مَن فهم المقالتين أن هؤلاء الظاهرية الباطنية أقرب إلى المعتزلة بل إلى الفلاسفة من الأشعرية، وأنَّ الأشعرية أقرب إلى السلف والأئمة وأهل الحديث منهم. وأيضًا: فإن إمامهم داود وأكابر أصحابه كانوا من المثبتين للصفات على مذهب أهل السنة والحديث، ولكن من أصحابه طائفة سلكت مسلك المعتزلة، وهؤلاء وافقوا المعتزلة في مسائل الصفات، وإن خالفوهم في القدر والوعيد.

وأما الانتسابُ: فانتساب الأشعري وأصحابه إلى الإمام أحمد خصوصًا، وسائر أئمة أهل الحديث عمومًا ظاهر مشهورٌ في كتبهم كلِّها. . .

وإنَّ كثيرًا من الناس ينتسب إلى السنة أو الحديث، أو اتباع مذهب السلف أو الأئمة، أو مذهب الإمام أحمد أو غيره من الأئمة، أو قول الأشعري أو غيره، ويكون في أقواله ما ليس بموافق لقول من انتسب إليهم. فمعرفة ذلك نافعة جدًّا كما تقدَّم في الظاهرية الذين ينتسبون إلى الحديث والسنة، حتى أنكروا القياس الشرعي المأثور عن السلف والأئمة، ودخلوا في الكلام الذي ذمَّه السلف والأئمة، حتَّى نفوا حقيقة أسماء الله وصفاته، وصاروا مشابهين للقرامطة الباطنية، بحيث تكون مقالة المعتزلة في أسماء الله أحسن من مقالتهم، فهم مع دعوى الظاهر يقرمطون في توحيد الله وأسمائه»(١).

---

(١) «شرح العقيدة الأصفهانية» ١٠٦ ـ ١١٠.

وقال العلامة أبو عبدالرحمٰن ابن عقيل الظاهري في تعليقه على كلام شيخ الإسلام هذا: كلامه خلاصة اطلاع عريض، لأنه وصف أقوال أبي محمد في الأصول والفروع عن خبرة ودراسة وتثبت. . . وكتاب ابن تيمية في شرح حديث النزول يكاد يكون مؤلفًا للردِّ على أبي محمد وإن لم يصرح بذلك. وابن تيمية رحمه الله قرَّر مذهب أهل السنة والجماعة في الأسماء والصفات حسب ظواهر الشرع وقطعيَّاته وموجبات العقل، وكان الأحرى أن يكون ابن حزم أولى بذلك، إلا أن أبا محمد لم يوفَّق في كثير من قضايا الأسماء والصفات لخطإٍ اجتهاده عفا الله عنه وسامحه، والعصمة ليست للبشر، وإنما أراد أبو محمد الحقَّ فأخطأ. (ابن حزم خلال ألف عام: ١/١٦٧).

وقال ـ أيضًا ـ رحمه الله: «وبابُ التوحيد والأسماء والصفات مما عظُمَ فيه ضلال من عدَلَ عمَّا جاء به الرسول إلى ما يظنه من المعقول، وليست المعقولات الصريحة إلا بعض ما أخبر به الرسول ﷺ، يعرف ذلك من خبر هذا وهذا. وهذا الموضعُ أشكل على كثير من الناس لفظًا ومعنًى:

أما اللفظُ: فتنازعوا في الأسماء التي يسمى الله بها، ويسمى بها عباده؛ كالموجود والحي والعليم والقدير، فقال بعضهم: هي مقولة بالاشتراك اللفظي حذرًا من إثبات قدر مشترك بينهما، لأنهما إذا اشتركا في مسمَّى الوجود لزم أن يمتاز الواجب عن الممكن بشيء آخر، فيكون مركبًا، وهذا قول بعض المتأخرين كالشهرستاني والرازي في أحد قوليهما. وكالآمدي مع توقُّفه أحيانًا، وقد ذكر الرازي والآمدي ومن اتبعهما هذا القول عن الأشعري وأبي الحسين البصري وهو غلط عليهما، وإنما ذكروا ذلك لأنهما لا يقولان بالأحوال ويقولان: وجود كل شيء عين حقيقته، فظنوا أن من قال: وجود كل شيء عين حقيقته؛ يلزمه أن يقول إن لفظ الوجود يقال بالاشتراك اللفظي عليهما، لأنه لو كان متواطئًا لكان بينهما قدر مشترك، فيمتاز أحدهما عن الآخر بخصوص حقيقته، والمشترَك ليس هو المميز فلا يكون الوجود المشترك هو الحقيقة المميزة، والرازي والآمدي ونحوهما ظنوا أنه ليس في المسألة إلا هذا القول، وقول من يقول بأن اللفظ متواطئ، ويقول: وجوده زائد على حقيقته؛ كما هو قول أبي هاشم وأتباعه من المعتزلة والشيعة، أو قول ابن سينا بأنه متواطئ أو مشكك مع أنه الوجود المقيد بسلبِ كلِّ أمر ثبوتي عنه. وذهب من ذهب من القرامطة الباطنية وغلاة الجهمية إلى أن هذه الأسماء حقيقةٌ في العبد مجاز في الرب، قالوا هذا في اسم «الحيِّ» ونحوه، حتى في اسم «الشيء» كان الجهم وأتباعه لا يسمونه شيئًا، وقيل عنه: إنه لم يسمِّه إلا بالقادر الفاعل، لأن العبد عنده ليس بقادر ولا فاعل، فلا يسميه باسم يسمَّى به العبد، وذهب أبو العباس الناشئ إلى ضدِّ ذلك فقال: إنها حقيقة للرب مجاز للعبد. وزعم ابنُ حزمٍ أن أسماء الله تعالى الحسنى لا تدل على المعاني، فلا يدل عليم

على علم، ولا قدير على قدرة، بل هي أعلام محضةٌ، وهذا يُشبه قول من يقول بأنها تقال بالاشتراك اللفظيِّ.

وأصل غلط هؤلاء شيئان: إمَّا نفي الصفات والغلو في نفي التشبيه. وإمَّا ظن ثبوت الكليات المشتركة في الخارج.

فالأول هو مأخذُ الجهمية ومن وافقهم على نفي الصفات، قالوا: إذا قلنا عليم يدل على علم، وقدير يدل على قدرة؛ لزم من إثبات الأسماء إثبات الصفات. وهذا مأخذ ابن حزم، فإنه من نفاة الصفات مع تعظيمه للحديث والسنة والإمام أحمد، ودعواه أنَّ الذي يقوله في ذلك هو مذهبُ أحمد وغيره، وغلطه في ذلك بسبب أنه أخذ أشياء من أقوال الفلاسفة والمعتزلة عن بعض شيوخه ولم يتَّفقْ له من يُبيِّن له خطأهم، ونقل المنطق بالإسناد عن متَّى الترجمان. وكذلك قالوا: إذا قلنا موجود وموجود، وحي وحي؛ لزم التشبيهُ، فهذا أصل غلط هؤلاء.

وأما الأصل الثاني: فمنه غلط الرازي ونحوه، فإنه ظن أنه إذا كان هذا موجودًا وهذا موجودًا، والوجود شامل لهما كان بينهما وجود مشترك كليٌّ في الخارج، فلا بدَّ من مميِّز يُميِّز هذا عن هذا، والمميز إنما هو الحقيقة، فيجب أن يكون هناك وجود مشترك وحقيقة مميزة، ثم إن هؤلاء يتناقضون، فيجعلون الوجودَ ينقسم إلى واجب وممكنٍ، أو قديم ومحدَثٍ، كما تنقسم سائر الأسماء العامة الكلية لا كما تنقسم الألفاظ المشتركة، كلفظ «سهيل» القول على سهيل الكوكب، وعلى سهيل بن عمرو، فإن تلك لا يقال فيها إن هذا ينقسم إلى كذا وكذا، ولكن يقال: إن هذا اللفظ يطلق على هذا المعنى وعلى هذا المعنى، وهذا أمر لغوي لا تقسيم عقليٌّ. وهناك تقسيم عقليٌّ: تقسيمُ المعنى الذي هو مدلول اللَّفظ العام مورد التقسيم مشترك بين الأقسام، وقد ظنَّ بعض الناس أنه يخلص من هذا بأن يجعل لفظ الوجود مشكِّكًا، لكون الوجود الواجب أكمل كما يقال في لفظ السواد والبياض المقول على سواد القارِّ وسواد الحدقة، وبياض الثلج وبياض العاج. ولا ريب أن المعاني الكلية قد تكون متفاضلة في مواردها بل أكثرها

كذلك، وتخصيص هذا القسم بلفظ المشكك أمر اصطلاحي، ولهذا كان من الناس من قال هو نوع من المتواطئ، لأن واضع اللغة لم يضع اللفظ العام بإزاء التفاوت الحاصل لأحدهما بل بإزاء القدر المشترك. وبالجملة: فالنزاع في هذا لفظيٌّ، فالمتواطئة العامة تتناول المشكِّكة، وأما المتواطئة التي تتساوى معانيها فهي قسيم المشككة، وإذ جعلت المتواطئة نوعين متواطئًا عامًّا وخاصًّا، كما جعل الإمكان نوعين عامًّا وخاصًّا؛ زال اللبس. والمقصود هنا: أن يُعرف أن قول جمهور الطوائف من الأولين والآخرين هذه الأسماء عامة كلية سواء سميت متواطئة أو مشككة ليست ألفاظًا مشتركة اشتراكًا لفظيًّا فقط؛ وهذا مذهب المعتزلة، والشيعة، والأشعرية، والكرامية، وهو مذهب سائر المسلمين أهل السنة والجماعة والحديث وغيرهم إلا من شذَّ»[1].

وقال العلامة محمد بن أحمد بن عبدالهادي المقدسي (٧٤٤هـ): «وقد طالعت أكثر كتاب: «الملل والنحل» لابن حزم فرأيته قد ذكر فيه عجائب كثيرة، ونقولاً غريبة، وهو يدلُّ على قوَّة ذكاءِ مؤلِّفه، وكثرة اطلاعه، لكن تبيَّن لي منه أنَّه جَهْمِيٌّ جَلْد، لا يُثْبت من معاني أسماء الله الحسنى إلا القليل، كالخالق والحق، وسائر الأسماء عنده لا تدلُّ على معنىً أصلاً؛ كالرَّحيم والعليم والقدير ونحوها، بل العِلْمُ عنده هو القُدرة، والقدرة هي العِلم، وهما عين الذَّات، ولا يدلُّ العلم على معنى زائد على الذَّات المجرَّدة أصلاً، وهذا عين السَّفْسَطة، والمكابرة، وكان ابن حزم في صغره قد اشتغل في المنطق والفَلْسَفة، وأخذ المنطق عن محمَّد بن الحسن المَذْحجي، وأمعن في ذلك فتقرَّر في ذهنه - بهذا السَّبب - معاني باطلة، ثمَّ نظر في الكتاب والسُّنَّة فوجد فيهما من المخالفة لما تقرَّر في ذِهنه فصار في الحقيقة حائرًا في تلك المعاني الموجودة في الكتاب والسنة، فرَوَغَ في ردِّها روغان الثَّعلب، فتارةً يحمل اللَّفظ على غير معناه اللُّغوي، ومرَّةً يحمل

(١) «منهاج السنة النبوية» ٥٨١/٢ وما بعدها، وراجع تمام البحث فيه فإنه مفيدٌ جدًّا، ولولا خشية الإطالة لنقلته بطوله.

ويقول: هذا اللفظ لا معنى له أصلًا، بل هو بمنزلة الأعلام، وتارة يردُّ ما ثبت عن المصدوق، كردِّه الحديث المتَّفق على صحَّته في إطلاق لفظ الصِّفات؛ وقول الذي كان يلزم قراءة «قل هو الله أحد» ـ لأنَّها صفة الرَّحمٰن ـ عزَّ وجلَّ ـ: «فأنا أحبُّ أن أقرأ بها». ومرَّةً يخالف إجماع المسلمين في إطلاق بعض الأسماء على الله ـ عزَّ وجلَّ ـ»[1].

وقال الحافظ أبو الفداء ابن كثير الدمشقيُّ (ت: ٧٧٤ هـ): «والعجبُ كلُّ العجب منه أنَّه كان ظاهريًّا حائرًا في الفروع، لا يقول بشيء من القياس لا الجلي ولا غيره ـ وهذا الذي وضعه عند العلماء، وأدخل عليه خطأ كبيرًا في نظره وتصرفه ـ وكان مع هذا من أشدِّ الناس تأويلًا في باب الأصول، وآيات الصفات، وأحاديث الصفات، لأنه كان أولاً قد تضلَّع من علم المنطق، أخذه عن محمد بن الحسن المذحجي الكناني القرطبي ـ ذكره ابن ماكولا وابن خلكان ـ ففسد بذلك حالُه في باب الصفات»[2].

ويتبيَّن ممَّا تقدَّم أنَّ أهمَّ مدخلين لانحراف ابن حزم في هذا الباب هما:

١ ـ أنه سلك في العقليات مسلك الاجتهاد، وغلط فيها كما غلط غيره، فشارك الجهمية في بعض أصولهم الفاسدة، رغم انتسابه للسنَّة والسلف مع أنه لا يكون له من الخبرة بكلام السلف والأئمة في هذا الباب ما كان لأئمة السنة؛ كما قال ابن تيمية رحمه الله[3].

٢ ـ أنه أخذ أشياء من أقوال الفلاسفة والمعتزلة عن بعض شيوخه، ولم يتَّفق له من يُبيِّن له خطأَهم؛ كما تقدَّم في كلام شيخ الإسلام أيضًا.

---

(١) «طبقات علماء الحديث» ٣/الترجمة: (٩٩٣).
(٢) «البداية والنهاية» ٩١/١٢.
(٣) «درء تعارض العقل والنقل» ٣٤/٧.

وكانت نتيجة هذا كلِّه أن انتهى أمره إلى الحيرة والاضطراب، فكتب في أُخريات عُمره يقول:

«وَقَفَ العِلمُ عند الجهلِ بصفاتِ البارئ عزَّ وجلَّ»[1].

فإذا كان هذا ثمرة علوم ابن حزم وأفكاره واجتهاداته في هذا الباب، مع ما كان عليه من الذكاء والفطنة؛ فكيف يصحُّ زعمه ـ وزعم غيره ـ أنَّ فائدة علم المنطق عامة: «يفتح لهم كلَّ مستغلق، ويليح كل غامض في جميع العلوم»!!

فلنذكر الآن وجهين من الوجوه التي ذكرها ابن حزم في وجوب الاشتغال بالمنطق ولنبيِّن ما فيهما من خلل:

١ ـ أن من عظيم نعم الله تعالى على النوع الإنسانيِّ تعليمه الأسماء ومسمَّياتها وصفاتها: «ومن لم يعلم صفات الأشياء المسمَّيات الموجبة لافتراق أسمائها ويحدَّ كلَّ ذلك بحدوده؛ فقد جهل هذه النعمة النفيسة، .. ولم يخب خيبة يسيرةً بل جليلة جدًّا».

يقال في جواب هذا: لا شكَّ أن من لم يعرف مقدار نعمة العقل والإدراك والتمييز قد خاب خيبة عظيمة، ولم ينتفع بها، لكن يقال هنا: إنَّ جعلَ ذلك متوقِّفًا على معرفة علم المنطق الوضعي ادعاء باطل، والله

(١) «الأخلاق والسير» ص ٩١ الفقرة (٣٧)، وعلقتُ عليه هناك بقولي: يجب تقييد هذا بالجهل بكيفيَّة صفات ربِّ العالمين، وحقيقتها على الوجه الذي هي عليها في نفس الأمر، فهذا مما لا سبيل إلى العلم به وإدراكه، بل نفوِّضُه ولا نخوض فيه. أما العلم بإثبات صفاته عزَّ وجلَّ وكونها موجودة حقيقة؛ فهذا مما لا نجهله، بل نعلمه، ونوقن به، ونثبته بالفطرة والشرع والعقل، وآثارها العظيمة في الآفاق والأنفس. فهذا أشرف العلوم وأعظمها، وهو من أصول التوحيد، ومن أركان عقيدة الإسلام، وقد قام الرسل صلوات الله تعالى عليهم ببيانه أوضحَ بيان وأجله، وكيف يمكن أن يستقرَّ الإيمان في قلب العبد، وتصلح حياته، مع جهله بربه وخالقه وسيده، وأسمائه وصفاته؟!

سبحانه قد علَّم آدم عليه السلام الأسماء كلَّها فتعلَّمها وعلم بها وبمسمَّياتها وحدودها؛ بما منحه الله تعالى من قوَّة العقل، وسلامة الفطرة، وصحَّة الحواس. ولو كان العلم بذلك متوقفًا على معرفة المنطق الأرسطيِّ لجاز ادعاء أن آدم علم بالأسماء دون معرفة مسمَّياتها، أو ـ على الأقل ـ دون إدراكٍ لحدودها. وبطلان هذا لا يخفى على من له مسكة عقل، فاستدلال أبي محمد رحمه الله بهذه النعمة المذكورة في آيات خلق آدم عليه السلام استدلال في غير محلِّه، لأنَّه في صدد التأييد والثناء على منطق اصطلاحيٍّ وضعيٍّ، ودليله متعلِّق بما يمكن تسميته بالمنطق الفطري؛ الذي يشترك الجنس البشري في معرفته وإدراكه والانتفاع به، من غير حاجة إلى منطق أرسطو وبراهينه واصطلاحاته.

٢ ـ إن الكلام في مسائل المنطق بمنزلة الكلام في مسائل النحو وسائر العلوم التي لم يتكلَّم فيها السَّلف الصالح، فإنهم غنوا عن التأليف في النحو بما أبانهم الله تعالى به من الفضل ومشاهدة النبوَّة، لكن لما فشا جهل الناس باختلاف الحركات التي باختلافها تختلف المعاني في اللغة؛ وضع العلماء كتب النحو، وكذلك القول في تواليف العلماء ككتب اللغة والفقه. فكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله، نرى ذلك حسًّا، ونعلم نقص من لم يطالع هذه العلوم، ولم يقرأ هذه الكتب؛ وأنه قريب النسبة من البهائم، وكذلك هذا العلمُ: فإنَّ من جهله خفي عليه بناء كلام الله تعالى مع كلام نبيِّه ﷺ.

فيقال في جواب هذا: هذه المقارنة بين علم المنطق وسائر العلوم غير مقبولة، لا في أصلها ولا في أسباب وطرق البحث فيها، لأنَّ كثيرًا من مبادئ المنطق ومسائله العامَّة يستقلُّ العقلُ السليم بإدراكها، لهذا اعترف أبو محمد رحمه الله بأنَّه: «مستقرٌّ في نفس كلِّ ذي لبٍّ، فالذهنُ الذكيُّ واصلٌ بما مكَّنه الله تعالى فيه من سَعة الفهم؛ إلى فوائد هذا العلم، والجاهل متسكِّعٌ كالأعمَى حتَّى ينبَّه عليه»، وقد لا ينفعه التنبيه والتعليم إذا كان ضعيف العقل، فاسد التَّمييز، لهذا قال شيخ الإسلام ابن تيميَّة رحمه الله: «إنِّي كنتُ دائمًا أعلمُ: أنَّ المنطقَ اليونانيَّ

لا يَحتاجُ إليه الذَّكيُّ، ولا ينتفعُ به البليدُ..»[1].

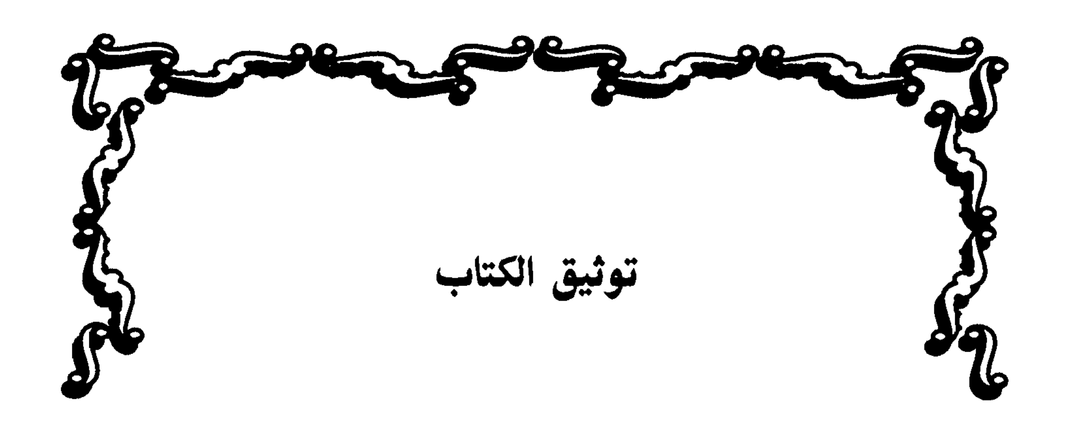
أما علوم اللغة والنحو والفقه فهي علومٌ نقليَّة محضةٌ، لا دخل للعقل فيها، وإنما عمل المصنِّفون فيها على حفظها كما نُقلت إليهم وتلقَّوها عمَّن قبلهم. نعم؛ أعمَلوا عقولهم في فهمها وشرحها واستخراج قواعدها وأصولها وإدراك العلاقة بين كلِّياتها وجزئيَّاتها، وفرق بين هذا وبين إدراك نفس المعلوم وتصوُّره بمجرَّد العقل، بله أن يكون (مستقرًّا في نفس كلِّ ذي لبٍّ) وأن يكون (الذهنُ الذكيُّ) واصلاً إلى فوائدها، ولو أنَّ إنسانًا وُلد من أبوين عربيَّين لكنَّه نشأ وشبَّ بين قوم أعاجم لا ينطقون العربية قطُّ؛ لم يكن ليعرف شيئًا من ألفاظ العربية وكلماتها وإن كان أذكى بني آدم، وكذلك يقال في علوم العقيدة والشريعة، بل كذلك يقال في سائر الصناعات والعلوم، فكيف يشبَّه بها العلمُ بالقضايا العقليَّة الكليَّة التي يتساوى في إدراكها كل ذي تمييزٍ[2]. فلا يمكن حمل كلام ابن حزم رحمه الله إلا على المنطق الاصطلاحي الذي وضع قواعده وأصوله أرسطو، ثم توسَّع فيه بعض تلامذته وأتباعه. والقضايا التي اصطلحوا عليها ليست من باب العلوم النقليَّة حتَّى يسلَّم لهم فيها، وإنَّما هي من باب العقليَّات التي يحتاج إثباتها إلى براهين، وليس كلُّ ما يذكرونه في كتبهم من البراهين الضروريَّة التي يسلِّم بها العقلاء، لهذا صارت علومهم مفتقرة إلى براهين مثبتةٍ لصحَّتها، خاصة فيما خالفوا فيه ما أخبر به أنبياء الله ورسله ـ عليهم الصلاة والسلام ـ وسلَّم به العقلاء من سائر الأُمم، فهاهنا يحمي الوطيس، وتغزو الجيوش الإسلاميَّة معاقل

(١) «الرد على المنطقيين» ص ٣، و«مجموع الفتاوى» ٩/٨٣.

(٢) وقال أبو العباس ابن تيمية رحمه الله: إنَّ الأُمم جميعُهم من أهل العلم والمقالات، وأهل العمل والصناعات؛ يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، ويحقِّقون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلُّم بحدٍّ منطقيٍّ، ولا نجد أحدًا من أئمة العلوم يتكلَّم بهذه الحدود؛ لا أئمة الفقه، ولا النَّحو، ولا الطبِّ، ولا الحساب، ولا أهل الصناعات، مع أنَّهم يتصورون مفردات علمهم. فعُلم استغناء التَّصور عن هذه الحدود. (الرد على المنطقيين: ٨).

أهل الشرك والتعطيل والجهالة من الفلاسفة والجهميَّة، وتُرفعُ رايات الإيمان، وينادى إلى النجاة باتِّباع الرسل وتصديقهم، ومنابذة من خالفهم وتكذيبهم، والله المستعان، وعليه التكلان.





توثيق الكتاب

١ ـ إحالات ابن حزمٍ على كتاب «التقريب»:

أكثر الإمام أبو محمد ابن حزمٍ رحمه الله من الإحالة في كتبه المشهورة إلى كتابه هذا، وقد رأيتُ منَ الأهمِّية بمكان ذكر إحالاته كلِّها، وبيان مواضعها من كتابنا هذا[١]:

أولاً: في كتاب «الإحكام في أصول الأحكام»:

١ ـ «ومن وفَّقه الله تعالى لبيان ما يتضاعف فيه أجرُ المعتقد والعامل بما عضده البرهان؛ فقد عرَّضه لخير كثير، وامتنَّ عليه بتزايد الأجر وهو في التراب رميم، وذلك حظٌّ لا يزهد فيه إلا محرومٌ، فكتبنا كتابنا المرسوم بكتاب «التَّقريب»، وتكلَّمنا فيه على كيفية الاستدلال جملةً، وأنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب، وخلَّصناها مما يظن أنه برهان وليس ببرهان، وبينا كل ذلك بيانًا سهلًا لا إشكال فيه، ورجونا بذلك الأجر من الله عزَّ وجلَّ، فكان

(١) وقد وقع في مقدمة العلامة الظاهري إحالات مختصرة، لكن غرضنا هنا جمعها في موضعٍ واحدٍ، فليغتفر لهذا ما وقع بسببه من تكرار يسيرٍ. وأذكر بعد كل نصٍّ رقم الجزء والصفحة للمصدر ثم أضع علامة (=) وأذكر رقم الصفحة من «التقريب»، من طبعتنا هذه. واعتمدت هنا على طبعة دار الحديث بالقاهرة (١٤٠٤ هـ) من «الإحكام»، وعلى طبعة د. عبدالرحمٰن عميرة من «الفصل»، وعلى طبعة مكتبة الثقافة الدينية من «الأصول والفروع».

ذلك الكتاب أصلاً لمعرفة علامات الحق من الباطل. وكتبنا أيضًا كتابنا المرسوم بالفصل، فبيَّنا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي أثبتنا جُملها في كتاب «التقريب»، ولم ندع بتوفيق الله عزَّ وجلَّ لنا للشك في شيء من ذلك مساغًا، والحمد لله كثيرًا.» (١/١١-١٢).

٢ ـ «وقال آخرون: لا يُعلم شيء إلا بالتقليد. واحتجوا في إبطال حجة العقل بأن قالوا: قد يُرى الإنسانُ يعتقد بشيء ويجادل عنه، ولا يشك في أنه حق، ثم يلوح له غير ذلك، فلو كانت حجج العقول صادقةً لما تغيرت أدلتها. قال أبو محمد: هذا تمويهٌ فاسدٌ، ولا حجَّة لهم على مُثْبتي حجج العقول في رجوع من رجع عن مذهبٍ كان يعتقدُه ويناضل عنه، لأنَّنا لم نقل: إن كلَّ معتقدٍ لمذهب ما فهو محقٌّ فيه. ولا قلنا: إن كل ما استدل به مستدل ما على مذهبه فهو حقٌّ. ولو قلنا ذلك لفارقنا حكم العقول، لكن قلنا: إن من الاستدلال ما يؤدِّي إلى مذهب صحيح إذا كان الاستدلال صحيحًا مرتبًا ترتيبًا قويمًا؛ على ما قد بيَّنَّاه وأحكمناه غاية الإحكام في كتاب: التقريب.» (١/١٧).

٣ ـ «وقد سألوا أيضًا فقالوا: بأي شيء عرفتم صحة حجة العقل: أبحجة عقلٍ؟ أم بغير ذلك؟ فإن قلتم عرفناها بحجة العقل؛ ففي ذلك نازعناكم! وإن قلتم: بغير ذلك فهاتوه! قال أبو محمد: وهذا سؤال مبطل الحقائق كلها، والجواب على ذلك وبالله تعالى التوفيق: أن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان، ولم يكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك مهلة البتَّة، ففي أول أوقات فهمنا علمنا أن الكل أكثر من الجزء، وأن كل شخص فهو غير الشخص الآخر، وأن الشيء لا يكون قائمًا قاعدًا في حال واحدة، وأن الطويل أمدُّ من القصير، وبهذه القوة عرفنا صحَّة ما توجبه الحواسُّ، وكلما لم يكن بين أول أوقات معرفة المرء وبين معرفته به مهلةٌ ولا زمان فلا وقت للاستدلال فيه، ولا يدري أحد كيف وقع

له ذلك؛ إلا أنه فِعْلُ الله عزَّ وجلَّ في النفوس فقط، ثم من هذه المعرفة أنتجنا جميع الدلائل. ثم نقول له: إن كنت مسلمًا؛ فالقرآن يوجب صحة حجج العقول على ما سنورده في آخر هذا الباب إن شاء الله تعالى، فإن كلامنا في هذا الديوان إنما هو مع أهل ملتنا. وأما إن كان المكلَّمُ به لنا غير مسلم فقد أجبناه عن هذا السؤال في كتابنا الموسوم بالفصل، وكتابنا الموسوم بالتقريب، وتقصَّينا هذا الشكَّ، وبينا خطأه بعون الله تعالى.» (١/١٩ = ٥٣٩).

٤ ـ «وأيضًا: فإنَّ الإلهام دعوى مجردة من الدليل، ولو أعطي كل امرئٍ بدعواه المعرَّاة لَمَا ثبت حقٌّ، ولا بطل باطل، ولا استقر ملك أحد على مال، ولا انتصف من ظالم، ولا صحَّت ديانة أحد أبدًا، لأنه لا يعجز أحدٌ عن أن يقول: أُلهمت أنَّ دم فلان حلالٌ، وأن ماله مباحٌ لي أخذُه، وأن زوجه مباح لي وطؤُها. وهذا لا ينفكُّ منه، وقد يقع في النفس وساوس كثيرة لا يجوز أن تكون حقًّا، وأشياء متضادَّة يكذب بعضها بعضًا، فلا بدَّ من حاكم يُميِّز الحق منها من الباطل، وليس ذلك إلا العقل الذي لا تتعارض دلائله، وقد بيَّنَّا ذلك في كتاب: التقريب.» (١/٢٠ = ٥٤٩).

٥ ـ «والعلمُ هو تيقُّن الشيء على ما هو عليه، إما عن برهان ضروري موصل إلى تيقنه كذلك، وإما أول بالحس أو ببديهة العقل، وإما حادث عن أولٍ؛ على ما بينا في كتاب «التقريب» من أخذ المقدِّمات الراجعة إلى أول العمل أو الحس، إما من قربٍ وإما من بعدٍ، وإما عن اتِّباع لمن أمر الله تعالى باتباعه، فوافق فيه الحقَّ، وإن لم يكن عن ضرورةٍ ولا عن استدلالٍ.» (١/٣٨ = ٥٣٩).

٦ ـ وقال في فصل «هل على النَّافي دليل أو لا؟» ـ بعد أن رجَّح أن الدليل على كلٍّ من النَّافي والمثبت ـ: «وإنَّما أوقع أصحابنا في الكلام في هذه المسألة اختلافهم في القياس، ولا معنى للتطويل فيها والشغب، لأن البراهين على صحة قولنا في إبطال القياس كثيرة جدًّا

واضحة، فلا معنى لمدافعة القائلين به بمثل هذا، بل نقول لهم علينا البرهان في صحة قولنا بإبطاله، فإذا أثبتناه سألناكم عن أدلَّتكم على إثباته، ولا نقنع بأن نقول: إنَّ الشيء أنه باطل فلا معنى لتكلف إقامة الحجة على ضد ما تيقنت صحته. وإن كان هذا قولاً صحيحًا، ولكنا نقول لهم: هاتوا كل ما تحتجون به في إثباته، ثم علينا نقضه كلَّه ـ بحول الله تعالى وقوَّته ـ ثقةً منَّا بوضوح الأمر في إبطاله، وسهولة المأخذ في ذلك، وأنه ليس من الغامض الخفيٍّ لكن من الواضح الجليٍّ، وقد استوعبنا ذلك ولله الحمد في باب الكلام في القياس والعلل من كتابنا هذا، وفي كتابنا الموسوم بكتاب «التقريب» أيضًا. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، واحتججنا لهم بكل ما شغبوا به، وزدناهم احتجاجًا بما لم يحتجوا به لأنفسهم، وبيَّنا بطلان كل ما يمكن أن يموه به ذلك مموه، وبالله تعالى التوفيق.» (٧٤/١ = ٥٥١).

٧ ـ «لا يخلو النَّافر للتفقه في الدين من أن يكونَ عدلاً أو فاسقًا، ولا سبيل إلى قسم ثالثٍ، فإن كان فاسقًا فقد أُمِرْنا بالتَّبين في أمره وخبره، من غير جهته، فأوجب ذلك سقوط قبوله، فلم يبق إلا العدلُ، فكان هو المأمورُ بقبول نذارته. قال أبو محمد: وهذا برهان ضروريٌّ لا محيد عنه، رافع للإشكال والشَّكِّ جملةً، وقد بيَّنا هذا النوع من البرهان في كتابنا في حدود الكلام المعروف بالتقريب.» (١٠٦/١ = ٤٩٨).

٨ ـ «النهي مطابق لمعنى الأمر، لأن النهي أمر بالترك، وترك الشيء ضد فعله، وليس [النَّهي] عن الشيء أمرًا بخلافه الأخصِّ، ولا بضده الأخص. وتفسير الضدِّ الأخص: أنه المضاد في النوع، وتفسير الضد الأعم: أنه المضاد في الجنس. فإذا قلت للإنسان: لا تتحرك! فقد ألزمته السكون ضرورةً، لأنه لا واسطة بين الضدِّ الأعمِّ، وبين ضدِّه، فمن خرج من أحدهما دخل في الآخر، وهذا الذي سميناه في كتاب «التقريب»: المنافي.» (٣٢٦/٣ = ٤١٦).

٩ - «وأما العلم بالشَّيء فهو على الحقيقة عدم العلم بضدِّه، لأن علمك بأن زيدًا حيٌّ، وهو عدم العلم، وبطلان العلم بأنه: ميت. وقول القائل: لا تأكل! لا شك عند كل ذي حس أن معناه: اترك الأكل! ولا فرق، وهذا من «المتلائمات»، وقد أفردنا لهذا بابًا في كتاب التقريب.» (٣/٣٢٧ = ٤٥٨).

١٠ - «وقد ذكرنا أقسام الأوامر في كتاب «التقريب» فأغنَى عن إعادتِها.» (٣/٣٥٢ = ٣٧١).

١١ - «... لأنَّ الحق هو ما فعله تعالى، والباطل هو ما لم يأمر به، أو لم يفعله، ومن ظنَّ أن هنا حقًّا هو عيار على الله تعالى، وزمام على أفعاله يلزمه عزَّ وجلَّ أن يُجري أفعاله عليه؛ فقد كفر، وقد تكلمنا في هذا في باب إثبات حجج العقول، ونستوعب الكلامِ فيه إن شاء الله تعالى في باب إبطال العلل من كتابنا هذا، وقد تكلَّمنا على ذلك أيضًا في كتابينا الموسومين بالتقريب والفصل كلامًا كافيًا.» (٤/٤٣٨ = ٥٦٨).

١٢ - «وقد بيَّنا في كتابنا الموسوم بكتاب «التقريب لحدود المنطق» أنَّ الكلام كلَّه ينقسم أربعة أقسام: أمرٌ، ورغبةٌ، وخبرٌ، واستفهامٌ.» (٤/٤٧٤ = ٣٦٩).

١٣ - «تقابل الأدلة باطل، وشيء معدوم، لا يمكن وجوده أبدًا في الشريعة، ولا في شيء من الأشياء، والحق لا يتعارض أبدًا، وإنما أتى من أتى في ذلك لجهله بيان الحقِّ، ولإشكال تمييز البرهان عليه، مما ليس ببرهانٍ، وليس جهل من جهل في إبطال الحق، ودليل الحق ثابت لا معارض له أصلاً، وقد بينا وجوه البراهين في كتابنا: «التقريب» وكتابنا الموسوم بالفصل، وفي كتابنا هذا.» (٤/٥٢٢ = ٥٦٣).

١٤ - «ومن علم كيفية المقدمات علم أن من المقدمات الفاسدة تنتج إنتاجًا صحيحًا في بعض الأوقات، ولكن ذلك لا يصحب، بل يخون

كثيرًا، وقد بيَّنا هذا في كتابنا الموسوم بكتاب «التقريب» بيانًا كافيًا، والحمد لله رب العالمين كثيرًا» (٥/٥٣ = ٤٧٦).

١٥ ـ «وقد بيَّنا وجوه البراهين الصحاح الذي لا يصحُّ شيء إلا بها، والبرهان الذي لا يكون أبدًا إلا صحيحًا، وبيَّنا ما يظن أنه برهان وليس ببرهان في كتابنا الموسوم بالتقريب لحدود المنطق، وهو كتاب جليل المنفعة، عظيم الفائدة لا غنى لطالب الحقائق عنه، فمن أحبَّ الثَّلَجَ، وأن يقف على علم الحقائق فليقرأه، ثم ليقرأ كلامنا في وجوه المعارف من كتابنا الموسم بكتاب الفصل، ثم ليقرأ كتابنا هذا؛ فإنه يلوح له الحقائق دون إشكالٍ، وبالله تعالى التوفيق.» (٥/٧٨).

١٦ ـ «.. أما الدليل المأخوذ من النص فهو ينقسم أقسامًا سبعةً، كلها واقع تحت النص: أحدها مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما؛ كقوله ﷺ: «**كلُّ مسكر خمر، وكل خمر حرام**» النتيجة: كل مسكر حرام، فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام. وثانيها: شرط معلق بصفة فحيث وُجد فواجب ما علق بذلك الشرط؛ مثل قوله تعالى: ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُۥ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُۥ فِى جَهَنَّمَ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ۝٣٧﴾ [الأنفال: ٣٧]؛ فقد صح بهذا أنَّ من انتهى غفر له. وثالثها: لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر، وهذا نوع من تسميه أهل الاهتبال بحدود الكلام «المتلائمات»؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ ۝١١٤﴾ [التوبة: ١١٤]، فقد فهم من هذا فهمًا ضروريًّا أنه ليس بسفيهٍ، وهذا هو معنى واحد يعبر عنه بألفاظ شتى كقولك: الضيغم والأسد والليث والضرغام وعنبسة، فهذه كلها أسماء معناها واحد وهو الأسد. رابعها: أقسام تبطل كلها إلا واحدًا فيصح ذلك الواحدُ؛ مثل أن يكون هذا الشيء إما حرام فله حكم كذا، وإما فرض فله حكم كذا، وإما مباح فله حكم كذا فليس فرضًا ولا حرامًا فهو مباح له حكم

كذا، أو يكون قوله يقتضي أقسامًا كلها فاسد، فهو قول فاسد. وخامسها: قضايا واردة مدرجة فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية؛ مثل قولك: أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان. وسادسها: أن نقول: كل مسكر حرام، فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر، وهذا هو الذي تسميه أهل الاهتبال بحدود الكلام «عكس القضايا» وذلك أن الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبدًا. وسابعها: لفظ ينطوي فيه معان جمة؛ مثل قولك: زيد يكتب. فقد صح من هذا اللفظ أنه حي، وأنه ذو جارحة سليمة يكتب بها، وأنه ذو آلات يصرفها؛ ومثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۖ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَۗ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴿١٨٥﴾﴾ [آل عمران: ١٨٥]؛ فصح من ذلك أن زيدًا يموت، وأن هندًا تموت، وأن عمرًا يموت، وهكذا كل ذي نفس، وإن لم يذكر نصٌّ اسمه. فهذه هي الأدلة التي نستعملها، وهي معاني النصوص ومفهومها، وهي كلها واقعة تحت النص، وغير خارجة عنه أصلاً، وقد بيناها وأنعمنا الكلام عليها في كتابنا الموسوم بكتاب التقريب، واقتصرنا هاهنا على هذا المقدار من ذكرها فقط..» (٥/٩٨-٩٩ = ٤٥٨، ٥١٣، ٥١٥، ٥٣٠).

١٧ ـ «اعتقاد المرء قولاً من قولين فصاعدًا ممن اختلف فيه أهل التمييز المتكلمون في أفانين العلوم؛ فإنه لا يخلو في اعتقاده ذلك من أحدِ وجهين، إما أن يكون اعتقده ببرهان صح عنده، أو يكون اعتقده بغير برهانٍ صحَّ عنده، فإن كان اعتقده ببرهان صحَّ عنده فلا يخلو أيضًا من أحد وجهين: إما أن يكون اعتقده ببرهانٍ حقٍّ صحيح في ذاته. وإما أن يكون اعتقده بشيء يظن أنه برهان وليس ببرهان، لكنه شغب وتمويه، موضوع وضعًا غير مستقيم. وقد بينا كل برهان حق صحيح في ذاته في كتابنا الموسوم بالتقريب، وبينا في كتابنا هذا أن

البرهان في الديانة إنما هو نصُّ القرآن أو نص كلام صحيح النقل مسند إلى النبي ﷺ، أو نتائج مأخوذة من مقدمات صحاح من هذين الوجهين. وأما القسم الثاني الذي هو شغب يظن أنه برهان، وليس برهانًا فمن أنواعه القياسُ، والأخذ بالمرسل والمقطوع والبلاغ وما رواه الضعفاء، والمنسوخ والمخصص، وكل قضية فاسدة قدمت بالوجوه المموهة التي قد بيناها في كتاب التقريب.» (٦/٢٢٧).

١٨ - «... وأتوا بالسفسطة المجرَّدة، وهو أن يأتي بألفاظ مشتركة تقع على معاني شتَّى فيخلط بها على الناس ليوهم أهل العقل أشياء تخرجهم عن نور الحق إلى ظلمة الباطل، وقد حذر الأوائل من هذا الباب جدًّا، وأخبروا أنه أقوى الأسباب في دخول الآفات على الأفهام، وفي إفساد الحقائق، وقد نبَّهنا نحن عليه في مواضع كثيرة من كتابنا هذا، ومن سائر كُتُبنا، وقد بينا ذلك في كتاب التقريب، ولم نُبق فيه غاية. وبالله تعالى التوفيق.» (٧/٣٩١ = ٥٦٦).

ثانيًا: «الفصل في الملل والأهواء والنِّحل»

١٩ - «بابٌ مختصرٌ جامع في ماهية البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق في كل ما اختلف فيه الناسُ، وكيفية إقامتها... هذا بابٌ قد أحكمناه في كتابنا الموسوم بالتقريب في حدود الكلام، وتقصيناه هنالك غاية التقصي، والحمد لله رب العالمين، إلا أنَّنا نذكر هاهنا جملةً كافيةً..» (١/٣٨-٣٩ = ٥٣٩).

٢٠ - «هذه شغيبة قد طالما حذَّرنا من مثلها في كتبنا التي جمعناها في حدود المنطق» (١/٦٤ = ٥٩٣).

٢١ - قال في نفي التفاوت عن كلِّ المخلوقات: «وكذلك كلُّ ما في العالم حتى يرجع جميع الموجودات إلى الرؤوس الأول التي ليس فوقها رأس يجمعها إلا كونها مخلوقة لله تعالى، وهي: الجوهر، والكمُّ، والكيف، والإضافة، على ما بينا في كتاب: التقريب.» (٣/١٠٠ = ٣٧٨).

٢٢ ـ «وتحقيق الكلام في هذه المعاني وتناهيها هو أن العالم كلَّه: جوهر حامل، وعرض محمول، ولا مزيد. والجوهر أجناس وأنواع، والعرض أجناس وأنواع، والأجناس محصورة ببراهين قد ذكرناها في كتاب: التقريب.» (٣/١٢٧ = ٣٥٤).

٢٣ ـ «وبيَّنا في كتاب «التقريب لحدود الكلام»: أن الآلة المسماة الزرَّاقة، وسارقة الماء، والآلة التي تدخل في إحليل من به أَسْرُ البول[١]؛ براهين ضروريَّة في تحقيق أن لا خلاء في العالم أصلاً، وأن الخلاء عند القائلين به إنَّما هو مكان لا تمكن فيه، وهذا محال...» (٥/١٩٧ = ٤٠٥).

٢٤ ـ «وأما الذي يعتقده أهل التحقيق الطالبون معرفة الأمور على ما هي عليه فهو: أن يبحثوا ـ فيما يطلبون معرفته ـ على كل حجة احتج بها أهل فرقة في ذلك الباب، فإذا نقضوها ولم يبقوا منها شيئًا تأملوها كلها حجة حجة، فميزوا الشغبي منها، والإقناعي فأطرحوهما، وفتشوا البرهاني على حسب المقدمات التي بيناها في كتابنا الموسوم بالتقريب في مائية البرهان وتمييزه مما يظن أنه برهان وليس ببرهان، وفي كتابنا هذا، وفي كتابنا الموسوم بالأحكام في أصول الأحكام، فإن من سلك تلك الطريق التي ذكرنا وميَّز في المبدإِ ما يعرف بأول التمييز والحواس، ثم ميز ما هو البرهان مما ليس برهانًا، ثم لم يقبل إلا ما كان برهانًا راجعًا رجوعًا صحيحًا ضروريًّا إلى ما أدرك بالحواس، أو ببديهة التمييز، وضرورة في كل مطلوب يطلبه؛ فإن شارع الحق يلوح له واضحًا ممتازًا من كل باطل دون إشكال، والحمد لله رب العالمين.» (٥/٢٦٣).

---

(١) (أسر البول) هو مرض انحباس البول. وورد في طبعة عميرة: (أثر البول) وصححته من الطبعة القديمة: ٥/٧٠ ـ ٧١.

ثالثًا: «الأصول والفروع»

٢٥ ـ «وبيَّنَّا في غير هذا المكان، وفي كتاب «التقريب» أنَّ الآلة المسمَّاة: سارقة الماء، والآلة المسمَّاة: الزرَّاقة؛ برهانان ضروريَّان على أنَّ لا سبيلَ إلى وجود خَلاء.» (١٢١ = ٤٠٥).

٢٦ ـ «كلُّ نفسٍ جسم، وليسَ كلُّ جسمٍ نفسًا. لكن نقول: وبعضُ الأجسام نفس، فهذا يُكَوِّنُ الانعكاس المطَّرد الصَّحيح الذي لا يجوز أبدًا. وقد بيَّنا هذا في كتاب: التقريب» (١٣٥ = ٣٦٢، ٤٦٨).

٢٧ ـ «وقد بيَّنَّا في غير هذا المكان من كتابنا هذا، وفي كتاب «التَّقريب»، وفي غيره مِنْ كُتُبِنا موجبات العقول، وأنَّها أقوى من مداركة الحواس» (١٣٧ = ٥٧٢).

٢ ـ وصف مخطوطة إزمير:

هذه النسخة محفوظة في المكتبة السليمانية الكائنة بجوار جامع السليمانيَّة في مدينة اسطنبول، ضمن مجموعة (إزمير) رقم: (٧٦٤)، والإشارة إليها بحرف: (م).

وهي نسخة قيِّمةٌ جدًّا، وقفتُ على أصلها فوجدتُها في مجلدٍ مفردٍ لطيفٍ، عدد أوراقها: (٧٦) ورقة، وفي كل صفحة من صفحاتها (٢٥) سطرًا، ومعدَّل الكلمات في السطر الواحد (١٦) كلمة. وخطُّها نسخيٌّ واضحٌ دقيقٌ جميل، وبعضِ الحروف فيها ينقصها الإعجام جزئيًّا، وعناوين الكتب والأبواب مكتوبة بخطٍّ أحمر.

وعلى صفحة العنوان ما نصُّه: «كتاب المدخل إلى كتُب المنطق الأولى، تأليف الشيخ الإمام الحافظ الفقيه أبي محمد عليٍّ بن أحمد بن حزمٍ الظاهريِّ رحمه الله تعالى، ولد يوم الأربعاء قبل طلوع الشمسِ، آخر يومٍ من شهر رمضان، سنة أربعٍ وثمانين وثلاث مئةٍ».

ووضع النَّاسخ فهرسًا للكتاب، أوَّلُه: «فهرست ما في هذا الديوان من

الكتب المترجمة في العلوم اليقينيَّة وتوابعها، وبالله التوفيق...» ثم ذَكَر أسماء الكتب، وفي آخرها ما نصُّه: «ويليه رسالةٌ لأبي محمد أيضًا في تفسير كلماتٍ تجري بين المتناظرين من أرباب الأصول. وبها تمَّ الديوان لأبي محمد ابن حزمٍ رحمه الله».

ثم ذكر: «أسماء الكتب التي ألَّفها أرسطو في أصول الحكمة النظرية اليونانية...» فذكر الكتبَ الثمانية وأسماء بعض كتبه الأخرى.

وعلى هذه الصفحة أيضًا صورة وقفية، وجملة من التملكات غير مؤرخة إلا واحدة منها تحمل تاريخ سادس جمادى الأولى سنة (٩٤٦)، وهي غير مقروءة بتمامها لذهاب طرف الورقة.

وفي أول الكتاب ما نصُّه: «بسم الله الرحمٰن الرحيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. قال الشيخ أبو محمد علي بن أحمد الفقيه رضي الله عنه: الحمد لله ربِّ العالمين،...».

وفي آخره في ظهر الورقة (٧٤): «فلنختم كتابنا بما بدأناه، فنقول: الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد خاتم أنبيائه ورسله وسلَّم تسليمًا».

ثم ابتدأَ النَّاسخُ سطرًا جديدًا بقوله: «كمُل نَسخُ الديوان، والحمد لله ربِّ العالمين، من نسخةِ شيخنا أَبي بكرٍ، قال: نسختُهُ من نسخةِ شيخنا أَبي عبدالله الرصافيِّ المقروءة على أَبي محمدٍ، وخطُّ أبي محمدٍ عليها، بالقراءة عليه، وهي أصلٌ فُرِغَ من نسْختِها يوم الاثنين بعد صلاة الظهر، في صفر سنة تسعٍ وثلاثين وأربعِ مئةٍ».

ثم ابتدأ الناسخُ سطرًا جديدًا بقوله: «قال لي الشيخُ أبو بكرٍ: قال لي الشيخ أبو عبدالله: قال لنا أبو محمدٍ...» وهذا النصُّ بتمامه نقله العلامة أبو عبدالرحمٰن الظاهريُّ في مقدِّمته، فراجعه هناك مع التعليق عليه[1].

---

(١) ص: (٦٠).

ويعقبُ هذا مباشرة الرسالة التي أشار إليها الناسخُ في فهرسته، وأولها بعد البسملة: «تفسيرُ ألفاظٍ تجري بين المتكلمين في الأصول. اللفظُ: هو كل ما حرك به اللسانُ..» وآخرها ـ في آخر ظهر الورقة (٧٦) ـ: «تمَّ تفسيرُ الألفاظ بحمد الله تعالى وعونه. كُتبَ هذا الباب من كتاب النُبذ الكافية في أصول أحكام الدين، تأليف الشيخ الفقيه الحافظ أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد رحمه الله. وقرأتُ هذا على شيخنا أبي بكرٍ البغداديِّ، قال: قرأَ علينا الشيخ أبو عبدالله الرُّصافيُّ، قال: حدَّثنا الشيخُ أبو محمد بن علي مصنِّفُه رحمهم الله تعالى.

كتَبه العبدُ الضعيفُ الراجي عفو ربِّه عزَّ وجلَّ محمد بن عبدالملك بن عبدالعظيم الحنفيُّ، غفر الله له، ولوالديه، ولمشايخه، ولجميع المسلمين. والحمد لله ربِّ العالمين، وصلى الله على سيِّدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم.» وهذا آخر ما ورد في المخطوط.

وفي مواضع من الأوراق الأولى من الكتاب حواشٍ وتعليقات بخطٍّ مغاير؛ بعضها بين السطور، وقد ذكرتُ منها في مواضعها ما تمكنتُ مِن قراءتِها.

والملاحظُ على هذه النسخة ما يلي:

١ ـ اختلاف عنوان الكتاب عن الصيغة المشهورة، وهو ـ كما قال الدكتور إحسان عبَّاس ـ: عنوان غير دقيق، فالكتاب ليس مدخلاً، إذ المدخلُ له ما بعدَه، إلا إذا قدَّرنا أن كتاب ابن حزم صورة مبسطةٌ ـ كما توحي بذلك لفظة: «تقريب» ـ تمكِّن قارئها بعد ذلك من الدخول إلى التفصيلات الدقيقة في الكتب المنطقيَّة، على أنَّ من الخير أن نتجنَّب هذه التسمية؛ لأن المدخل إلى المنطق ينصرفُ إلى إيساغوجي، فالمدخل هو القسم الأول من كتاب ابن حزمٍ.

قلتُ: وهذا صحيحٌ، لكن ثمَّة هنا إشكال آخر، وهو أن هذه النسخة منقولة من نسخة تلميذ الخطيب البغدادي، وهو نقلها من نسخة شيخه، وهذا عن الحميديِّ الذي حمل الكتاب عن أبي محمدٍ، ونقله ـ ضمن ما

نقل معه ـ إلى بغداد. فيُفترضُ أن تكون هذه الصيغة للعنوان ـ بهذه السلسلة الذهبية والإسناد العالي ـ أقرب الصِّيغ إلى صيغة المصنِّف نفسه، لكن ينقضُ هذا أنَّ الحميديَّ نفسه ذكر في كتابه «جذوة المقتبس» الصيغة الكاملة للعنوان، وأظهر في عمله هناك عنايةً فائقةً، وهي قريبة من الصيغ التي ردَّدها أبو محمد، مخالفة لهذه الصيغة تمامًا! إذن: يبقى الإشكال قائمًا، والله أعلم بالصواب.

٢ ـ نسخة أَبي عبدالله الرصافيِّ المقروءة على أَبي محمدٍ فُرغَ منها في سنة (٤٣٩ هـ)، والمعلومُ أن أبا عبدالله محمد بن فتوح الحميديَّ قد رحل من الأندلس عام (٤٤٨ هـ)[1]، وتوفي في بغداد سنة (٤٨٨ هـ). فهذه تواريخ متوافقة تدلُّ على صحَّتها، كما تدل على أن الرصافيَّ هو الحميديُّ نفسه.

٣ ـ ذُكرِ مع العنوان تاريخ ولادة ابن حزم ولم يذكر وفاته. وهذا مهمٌّ جدًّا، فإنه يدلُّ على دقَّة نسختنا وتطابقها مع أصلها، ذلك أن النسخة الأم كتبتْ في حياة أبي محمد رحمه الله، فسجَّل الناسخ تاريخ ولادته وبيَّض لوفاته، ورحل الحميديُّ قبلها، وانقطعت أخبار شيخه عنه، فلم يعلم بتاريخ وفاته على وجه الدقَّة، وإنما اكتفَى في «الجذوة» بقوله: مات بعد الخمسين وأربع مئة.

٤ ـ الكتاب خالٍ ـ كما ترى ـ من تاريخ النَّسخ، ويظهر لي أنَّ الناسخَ قد أغفله عمدًا، وفي صنيعه تدليسٌ خفيٌّ يوهم القارئ أنَّه تلميذٌ مباشرٌ لأبي بكرٍ ـ وهو الخطيب البغدادي المتوفَّى سنة (٤٦٣ هـ) ـ وهذا يعني أن النسخة ترقى إلى أواخر القرن الخامس، وهذا محالٌ. فقوله: «كمل نسخ الديوان.. نسَختُه من نسخة شيخنا أبي بكرٍ.. إلخ»؛ إنَّما هو من كلام تلميذ الخطيب البغداديِّ في نسخته التي نقل عنها ناسخُ نسختنا: محمد بن عبدالملك بن عبدالعظيم الحنفيُّ، ولم أقف على ترجمته.

---

(١) قال الضبيُّ في «بغية الملتمس» (٢٥٧): رأيتُ في بعض تواليفه أنه رحل عام (٤٤٨).

٣ ـ وصف مخطوطة المكتبة الأحمدية:

هذه النسخة محفوظة في المكتبة الأحمديَّة بجامع الزيتونة في مدينة تونس، ورقمها فيها: (٦٨١٤)، ولم أقف عليها، إنَّما حصلتُ على صورة عنها مستخرجة من الميكروفيلم المحفوظ في معهد المخطوطات العربية في القاهرة تحت الرقم: (٨). والإشارة إليها بحرف: (س).

وتقع المخطوطة في (٩٢) ورقة، في كل صفحة (٢٦) سطرًا، ومتوسط كلمات السطر الواحد (١١) كلمة. وهي مكتوبة بخطٍّ نسخيٍّ دقيق القلم ـ أو متوسط الدقة ـ، وكثير من الكلمات فيها ينقصه الإعجام، وعناوين كثير من الكتب والأبواب مكتوبة بالأحمر.

قال الدكتور إحسان عباس: «ومن أبرز ما فيها أن الناسخ يضع الحرف (ط) فوق الكلمة التي يشير بحذفها أو إسقاطها. وهو يثبت الياء في حال الرفع في كلمات مثل: متناهي. تالي. واهي. وهكذا، وقد حذفت هذه الياء حيثما وقعت وأشرت إلى بعض ذلك ـ لا كلِّه ـ في الحواشي على سبيل التمثيل، كذلك فإن الناسخ لا يتقيد بعكس العدد المفرد مع المعدود، فهو يكتب مثلاً: ستة أرجل. سمحت لنفسي بتغيير هذا أيضًا. وليس على هوامش النسخة سوى بعض التصويبات وتعليقتين أو ثلاث. والنسخة ليست مؤرخة ولكن خطها قد يدلُّ على أنها ربَّما كانت في القرن السابع أو قبله بقليل».

وعنوانه هكذا: «كتاب التقريب لحد المنطق كلام الرئيس الحكيم الأوحد أرسطاطاليس، ممَّا عُنيَ بشرحه الفقيه الإمام الأوحد (. . .) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد مولى يزيد بن أبي سفيان المعروف بيزيد الخير أمير الشام قَبلَ معاوية رضي الله عنهم أجمعين. . . وفيه الردُّ على محمد بن زكريا الرازيِّ المتطبِّب في كتابه المسمَّى بكتاب: «العلم الإلهيِّ»[1] من تأليفه، قدَّس الله روحه ونوَّر ضريحه».

---

(١) إلى اليسار من هذا السطر كتب الناسخ: «بكتاب التوحيد.» ولعله يقصد أن كتاب العلم الإلهي هو كتاب التوحيد نفسه، وهو توحيد الفلاسفة والمتكلمين الذي حقيقته الإلحاد والتعطيل والتأويل، بخلاف توحيد الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام القائم على ساقَي الإثبات والتنزيه.

ثم قال النَّاسخ: له رحمه الله:

أُشــهــد الله والــمــلائــك أنّــي لا أرى [الرَّأي والمقاييس دينا]
حــاش لله أن أقــول ســوى مــا جاء في النَّصِّ والهدى مستبينا
كيف يخفى على البصائر هذا وهو كالشَّمس شهرةً ويقينا[1]

وكتب الناسخ في أسفل الصفحة ما نصُّه: «لو صور العقل لأضاء منه البدر، ولو صوِّر الجهل [لأظلم] معه النهار[2]».

وفي الصفحة الأولى بدايةُ الكتاب بما نصُّه: «بسم الله الرحمٰن الرحيم. اللهم صلِّ على سيد المرسلين محمد وعلى آل محمد وصحبه. قال الإمام الأوحدُ الأعلم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن يزيد الفارسيُّ: الحمد لله ربِّ العالمين، بديع السماوات. . .».

وكتب أحدهم في طرف الصفحة نصَّ وقفيَّة، يقرأ منه: «الحمد لله صار جميع هذا الكتاب الذي هو تقريب حدِّ المنطق لابن حزم حَبْسًا من أحباس الجامع الأعظم: جامع الزيتونة. . .».

وفي آخر الصفحة الأخيرة من الكتاب ما نصُّه: «فلنختم كتابنا بما بدأنا به، فنقول: الحمد لله ربِّ العالمين، وصلى الله على محمد خاتم أنبيائه ورسله وسلم تسليمًا كثيرًا. تمَّ كتابُ التقريب لحدِّ المنطق، تأليف الإمام الأوحد البارع أبي محمد عليٍّ بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن يزيد رضوان الله عليه».

---

(١) الأبيات ذكرها الذهبيُّ في «السير» ١٨/ ٢٠٦ ومنه استدركت ما بين المعقوفتين، وقال الذهبيُّ: فقلت مجيبًا له:

لـو سـلِـمْـتُـم مـن الـعـمـوم الَّـذي نعلم قطعًا تخصيصه ويقينا
وتـرطَّـبـتُـم فـكـم قـد يَـبِـسْـتُـم لـرَأيـنـا لـكـم شـفـوفًـا مُـبـيـنـا

(٢) ترد هذه الكلمة منسوبة إلى الأصمعي رحمه الله في «غرر الخصائص الواضحة» للوطواط، وترد غير منسوبة عند الأصبهاني في «محاضرات الأدباء» ١/ ٢٥.

ويليه في الصفحة التالية: الردُّ على محمد بن زكريا الرازيِّ المتطبِّب[1].

وكتب أحدهم على ظهر الكتاب ما نصُّه: «لبعضهم:

رأيتُ ابنَ حزمٍ ولم ألقَه ... فلمَّا التقَيْنا به لم أرَهُ
لأنَّ سَنَا نُورِهِ مانعٌ ... عيونَ البريَّة أنْ تُبصره»[2]

وقال الدكتور إحسان عباس في المقارنة بين النسختين: النسخة (م) تشبه النسخة (س) في سقوط بعض العبارات منها عند تشابه النهايات، وفي إثبات الياء في حال الرفع في مثل: متناهي. تالي. واهي. ومن الغريب أن النسختين تتفاوتان في التقديم والتأخير على نحو يكاد يكون مطردًا في مواطن لا يختلُّ فيها المعنى إطلاقًا، فقد يجيء في إحدى النسختين عبارة: «ساقط مرذول»، وفي الثانية: «مرذول ساقط»، كما يطَّرد فيهما إلى حدٍّ بعيدٍ عبارات الدعاء فحيث يجيء في إحدى النسخ «عزَّ وجلَّ» يجيء في الثانية «تعالى»، ولكن (م) أدق بكثيرٍ من (س) في الجملة، ولهذا رجَّحت قراءاتها في معظم الأحوال، لأنَّها أقرب الصورتين إلى نسخة المؤلف.

---

(١) وقد نشره إحسان عباس في «رسائل ابن حزم» ٣٦٣/٤ ـ ٤٠٥، بعنوان: «الردُّ على الكندي الفيلسوف»، وقد سلف رأي الشيخ أبي عبدالرحمٰن الظاهريِّ في نسبة هذا الكتاب إلى ابن حزم (ص: ٧٠).

(٢) هذان البيتان ليسا في أبي محمد ابن حزم، وإنما في ابنه: أبي رافع الفضل، الذي قتل مجاهدًا في سبيل الله في وقعة الزلاَّقة، سنة (٤٧٩ هـ) رحمه الله تعالى. قال الحميديُّ في «جذوة المقتبس» في ترجمة: (جهور بن محمد، أبو محمد التُّجيبيٌّ، المعروف بان الفلو) (٣٥٩): رئيسٌ، شاعرٌ كثير القول، أديبٌ وافر الأدب، فقد شاهدته بالمريَّة، وكتبتُ من شعره..، وله في الرَّئيس أبي رافع الفضل بن عليٍّ بن حزم، في أوَّل مجلسٍ لقيه فيه، بديهةً: .. فذكر البيتين، وعنده: (التقيت) بدل: (التقَينا)، و(وجهه) بدل: (نوره).

قلتُ: وفي هذا الشعر مبالغة غير مقبولة، أخشى أن تكون غلوًّا قادحًا في العقيدة، والله أعلم!

٤- الطبعات السابقة للكتاب:

صدرت الطبعة الأولى من الكتاب عن دار مكتبة الحياة ببيروت في سنة (١٩٥٩م)، في (٢٢٤) صفحة، بتحقيق الدكتور إحسان عبَّاس، اعتمادًا على النسخة التونسيَّة. ثم عاد الدكتور فحقَّق الكتاب مجدَّدًا بعد العثور على نسخة إزمير، وأودعه في مجموع «رسائل ابن حزم الأندلسي» ٤/٩٣-٣٥٦، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١/١٩٨٣م، وختم مقدمته لهذه النشرة بقوله: «وقد تحقَّق بالمقارنة نصٌّ يرضي دارسي المنطق والقرَّاء - فيما أعتقدُ - وهذا يجعلني أعتذر عمَّا لَحِقَ الطبعة الأولى من أخطاء وتجاوزات لم يكن لي قِبَلٌ بتصحيحها، على أنِّي يجب أن أقول أيضًا إنه لو جرى الاعتماد على (م) وحدها لبقيت نسبة الخطإِ والسَّقط كثيرةً أيضًا، فالحمد لله على أن وفَّقني لتدارك ذلك، راجيًا ممَّن يهتمُّ بآراء ابن حزمٍ أن يلغي الطبعة الأولى في قراءته أو دراسته».

قلتُ: قد اعتاد كثيرٌ ممَّن ابتلاه الله تعالى بتحقيق كتاب سبقَ أن حُقِّق؛ أن ينتقص من عمل سلفه، ويفصِّل القول في بيان أخطائه وسقطاته، وهذا مقبول في الجملة إن كان فيه نوعُ فائدة؛ كتحذير من متعالم، أو فضح لمحرِّف نصوص، أو كشف لحال بعض تجَّار تراث الأئمَّة، أو توضيح الأسباب الحاملة للعمل في تحقيقٍ جديدٍ.

وأجدني هنا بدافع العدل والإنصاف، ولأنه ليس من طبعي ولا من خلقي مدح نفسي بذمِّ غيري؛ أن أنوِّه إلى ما امتازت به طبعة العلامة المحقِّق الأستاذ الدكتور إحسان عبَّاس من صحة النصِّ وضبطه، ودقة مقابلته على الأصلين المخطوطَيْن، وخلوِّه من السقط والتحريف والتغيير؛ إلا في القليل النادر ممَّا لا يخلو منه عمل إنسانٍ.

أقول هذا وقد رحل عنَّا إحسان عبَّاس - غفر الله لنا له، وتجاوز عنَّا وعنه -، وكنتُ أحبُّ أن تصدر طبعتنا هذه في حياته بإشرافه ومتابعته، فقد اتَّصلتُ به على هاتف منزله في العاصمة الأردنيَّة: عمَّان، قبل وفاته بنحو

سنة، وأخبرته بنيَّتي في خدمة تراث ابن حزم؛ فرحَّب بي جدًّا، وأبدى استعداده للتعاون، وأظهر اهتمامًا بالغًا، ومضت الأيام، واستغرق البحث في تركية عن نسخة إزمير وتصويرها وقتًا طويلاً[1]، وإذا بخبر وفاة الدكتور يفجعنا، فإنا لله وإنا إليه راجعون[2].

نعم؛ وفي عمل الدكتور نقصٌ من جهة تشكيل النصِّ وتوزيع فقراته، وتفسير بعض الألفاظ الغريبة، والتعليق على بعض المواضع، وصنع الفهارس. ووقع فيه خلل في مواضع يسيرة بسبب اعتماده على طبعته الأولى في مقابلة النسخة التركية بالنسخة التونسية، فربَّما اعتمد ما في تلك المطبوعة على أنَّها من التونسية، ويكون قد أخطأ في القراءة أو أعمل قلمه في تصحيحه وتقويمه، فلو أنَّه اعتمد في طبعته الثانية مخطوطة التونسيَّة لا مطبوعته عنها؛ لجاء عمله أصحَّ وأضبط[3].

٥ - الدراسات عن الكتاب باللغة العربية:

١ - د. زكريا إبراهيم: «ابن حزم الأندلسي: المفكر الظاهري الموسوعي» الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة أعلام العرب: (٥٦)، القاهرة: ١٩٦٦م. الباب الثاني: ابن حزم المفكِّر، الفصل الأول: ابن حزمٍ المنطقي، ص: ١٠٤-١٢٩.

---

(١) وقد كان الدكتور إحسان عباس قد فَقَدَ مصوَّرته عنها، ولم يكن يعلم بمكان نسخة (إزمير)، وقد ظننت أنَّها في مدينة إزمير التركية، فبحثت في مكتباتها وجامعاتها فلم أعثر عليها، ثم تبيَّن أن المقصود مكتبة إزمير الملحقة بالمكتبة السليمانية في اسطنبول، فصورتها من هناك، ولله الحمد أولاً وآخرًا.

(٢) كانت وفاته في يوم الخميس: ١٤٢٤/٥/٢٩هـ الموافق لـ: ٢٠٠٣/٧/٢٩م، وهو في سنِّ الثالثة والثمانين بعد معاناة مع المرض استمرت ستة أشهر، وأدخله المرض في غيبوبة استمرت عدّة أيام قبل وفاته.

(٣) وقامت دار الكتب العلمية في بيروت (٢٠٠٣م) بإعادة صفِّ الكتاب ونشرته في مجلد مع كتاب: «محكِّ النَّظر» لأبي حامد الغزَّالي، وكتب على الغلاف: (تحقيق: أحمد فريد المزيدي)!

٢ - د. مهدي فضل الله: «مدخل إلى علم المنطق، المنطق التقليدي» دار الطليعة، بيروت: ١٩٧٧م. وهو من أشهر الكتب المعاصرة في موضوعه، وقد استشهد بآراء ابن حزم، ونقل بعض عباراته في مواضع عديدة، فاستحق أن يُذكر هنا لسابقته في جعل «التقريب» من مصادر التأليف المعاصر في المنطق[1].

٣ - د. محمد عبدالستار أحمد نصَّار: «المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام»، دار الأنصار، القاهرة: ط: ١/١٣٩٩هـ/١٩٧٩م. الفصل الثالث: المؤيدون لمنطق أرسطو في المغرب: (١) ابن حزم، ص: ٢١٠-٢٤٧.

٤ - د. سالم يفوت: «ابن حزم ومنطق أرسطو» ضمن: «الفكر العربي والثقافة اليونانية»؛ أعمال الندوة الثالثة التي عقدت من ٧ إلى ١٠/٥/١٩٨٠م، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٥م، ص: ٢٩٧-٣٢٧.

٥ - د. سالم يفوت: «وظيفة العقل في النظام البياني بين ابن حزم والغزالي: المنطق اليوناني» مقالة في «الوحدة: مجلة فكرية ثقافية شهرية»، الرباط: عدد: ٢٦-٢٧/ ١٩٨٦م، ص: ٥٣-٦١.

---

(١) وممَّا يحسن التنبيه إليه هنا: أن مؤلِّفي: «موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب» التي أصدرتها مكتبة لبنان (بيروت: ١٩٩٦م)؛ أغفلوا كتاب «التقريب» فلم يدخلوه في «موسوعتهم» رغم أنَّهم قالوا - في مقدِّمتها -: شملت أعمال أرسطو المنطقية منقولة إلى العربية، وأعمال شرَّاحه كفورفوريوس، مرورًا بكبار مناطقة العرب وشرَّاحهم؛ أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد، وصولاً إلى السنوسي والأخضري، من دون نسيان المجموعة المنطقيَّة الإسلامية المتميِّزة والمتمثلة بأعمال الغزَّالي وابن تيمية؛ من الذين توغلوا في طبع منطق اليونان باللسان العربيِّ، وعلى قدر الذهنيَّة الساميَّة، إضافة إلى السِّمات الإسلامية الواضحة في المعاني والمفاهيم.
قلتُ: ما ذكروه عن الغزَّالي وابن تيمية فابن حزمٍ مضاهٍ لهما فيه؛ بل له السَّبق زمانًا وبحثًا، وإنجازًا وتميُّزًا.

٦ - د. سالم يفوت: «ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس» المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء: ١٩٨٦م[1].

٧ - د. سالم يفوت: «بين ابن حزم والغزَّالي: المنطق الأرسطي» ضمن: «أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره»، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٨م، ص: ٦٩-٨٣.

٨ - د. محمد السيد الجليند: «نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان» [القاهرة] الطبعة الثانية: ١٤٠٦هـ. استعرض (ص: ٥٧-٦٠) موقف ابن حزم من المنطق من خلال مقدمة «التقريب»، وأفرد الفصل السابع من كتابه لدراسة (نظرية المعرفة عند ابن حزم: ٢٢٣-٢٥٤)، وتطرق خلالها إلى موقف ابن حزم من القياس الشرعي والعقلي، ومنهجه في الجدل والمناظرة؛ مستفادًا من «التقريب».

٩ - د. عبدالمجيد تركي: «موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو» ضمن: «الفكر العربي والثقافة اليونانية»؛ أعمال الندوة الثالثة التي عقدت من ٧ إلى ١٠/٥/١٩٨٠م، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٥م، ص: ٢٨١-٢٩٥، ثم نشره في كتابه: «قضايا ثقافية من تاريخ الغرب الإسلامي: نصوص ودراسات»، دار الغرب الإسلامي، بيروت: ١٩٨٨م، ص: ١٩٥-٢١١.

١٠ - محمد جلوب فرحان: «الفكر المنطقي الإسلامي: دراسة في جهود ابن حزم الأندلسي»، الموصل: ١٩٨٨م، ١٦٠ صفحة، استعرض فيها مباحث الكتاب بالتفصيل مع مقارنة يسيرة بمنطق أرسطو.

١١ - سعيد بنكروم: «علوم الأوائل ومكانتها في المذهب الظاهري عند ابن حزم» بحوث مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة الحسن الثاني بالمحمدية، المغرب، العدد: ١/ ١٩٨٨، الصفحات ٣١-٣٨.

---

(١) وهو رسالته للدكتوراه، يقع في (٥٢٥) صفحة، تطرَّق فيه إلى كتاب «التقريب»، وقفت عليه، لكنه ليس تحت يدي الآن، وفيه دفاعٌ عن فهم ابن حزم لأرسطو.

١٢ ـ نشأت عبدالجواد ضيف: «المنطق القديم بين مؤيِّديه ومعارضيه في الفكر الإسلامي»، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإمارات العربية، العدد: ١٤١٢/٤هـ، ص: ١٠٩-١٣٧.

١٣ ـ أنور خالد الزغبي: «ظاهريَّة ابن حزم الأندلسي: نظريَّة المعرفة ومناهج البحث»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمَّان: ١٤١٧ هـ. أفرد الفصل الثاني: (٤٩-٧١) لاستعراض «أصول ظاهريَّة ابن حزم» من خلال «التقريب». وهو بحث مفيد.

١٤ ـ وديع واصف مصطفى: «ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق»، المجمع الثقافي في أبو ظبي، ٢٠٠٠م، الباب الثاني: ابن حزم وموقفه من المنطق. الفصل الأول: رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو، وتحته من المباحث: مكانة المنطق وأهميته في النسق الحزمي، ومصادره في دراسة المنطق، ودوافعه لإعادة قراءة المنطق، وبعض الاعتراضات التي أخذت عليه؛ وتقييمها في ضوء تصوره لمنطق أرسطو. والفصل الثاني: رؤية ابن حزم في أصل اللغة وعلاقتها بالمنطق ص: ١٩٤-٢٩٦.

١٥ ـ محمود محمد علي محمد: «العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام: قراءة في الفكر الأشعري» عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة: ٢٠٠٠م.

١٦ ـ د. نور الدين الخادمي: «الدليل عند الظاهريَّة» دار ابن حزم، بيروت ١٤٢١ هـ، اعتنَى بما في «التقريب» من المباحث المتعلِّقة بأصول الفقه الظاهريِّ؛ فأحسن عرضها ومناقشتها.

١٧ ـ د. أحمد طاهر عبدالرحمٰن النَّقيب: «منهج المدرسة الظاهريَّة في تفسير النصوص الدينيَّة: دراسة في تراث ابن حزم» مكتبة ودار ابن حزم، الرياض: ١٤٢٥ هـ. دراسة مهمة رجع فيها الباحث إلى «التقريب» كثيرًا، خاصة في الباب الأول: (العقل والتصور المنهجي عند ابن حزم).

٦ – الدراسات عن الكتاب باللغات الأعجميَّة:

1- Arnaldez, Roger "Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane" Paris, 1956, 335 p. series: Études musulmanes, ISSN 0531-1888; 3.(١)

2- Brunschvig, Robert: "Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens juristes de l'Islam: Ibn Hazm, al-Ghazali, Ibn Taymiya", Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze 9-15 aprile 1969, Convegno Volta, Roma, 1971.(٢)

---

(١) أفرد بابًا عن (القواعد والمنطق) عند ابن حزم: ١٠١ ـ ١٩٤، ذكر في صدره كتاب «التقريب»، لكنه لم يقف عليه حيث لم يطبع في ذلك الوقت، فدرس المباحث المنطقية والأصولية وعلاقتها باللغة عند ابن حزم من خلال كتبه المطبوعة. لكن أرنالدِز عاد فدرس «التقريب» بإيجازٍ في المقالة التي كتبها عن ابن حزم في «الموسوعة الإسلامية الفرنسية»

Encyclopédie de l'Islam, (Nouvelle edition) art, Ibn Hazm.

وانظر: بحث د. عبدالمجيد تركي؛ المتقدم ذكره.

(٢) هذا البحث: «مع أو ضد المنطق اليوناني لدى متكلمي الإسلام: ابن حزم، والغزالي، وابن تيمية»؛ قدّمه المستشرق الفرنسي ر. برنشفيك إلى مؤتمر: «الشرق والغرب في العصر الوسيط: الفلسفة والعلوم» الذي عقد في إيطاليا في أبريل ١٩٦٩م، ثم طبع ضمن أعمال المؤتمر في روما ١٩٧١م، وعقد الباحث مقارنة ثلاثية بين ابن حزم والغزالي وابن تيمية في موقفهم من المنطق، وانتهى إلى تحديد مواقف ثلاثة رئيسية:

ـ تعلق ابن حزم بتبني المنطق اليوناني وتطبيقه على الشريعة الإسلامية ورفض منطق أرسطو. أي: أن ابن حزم يقول بقياس الفلاسفة Syllogisme ويرفض قياس الفقهاء، ويبيِّن ما يتمتع به الأولون من قدرة على التحديد الصحيح، ثم على بناء النتائج على المقدمات بناء مستقيمًا يقينيًّا. وقد اعتمد الباحث الفرنسي على «التقريب» وكذلك على «الإحكام».

ـ تطبيق الغزالي (ت: ٥٠٥ هـ) المنطق اليوناني على النصوص الدينية الإسلامية ولكن دون رفض الصور والأشكال التقليدية للنظر الإسلامي. وقد اعتمد الباحث في دراسته على كتب الغزالي.

ـ رفض ابن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ) للمنطق اليوناني جملة، وبيان نقائصه وأطاره، ولكن تعلقه بالقياس الإسلامي، قياس الفقهاء الصحيح، وقد اعتمد الباحث على كتاب «الرد على المنطقيين» وعلى فتوى «نقض المنطق» له.

انظر: «موقف ابن حزم من منطق أرسطو» للدكتور عبدالمجيد تركي في «قضايا ثقافية» ١٩٧ ـ ١٩٨، والدكتور سالم يفوت: «وظيفة العقل في النظام البياني. . .».

3- Chejne, A. G. "Ibn Hazm" Chicago: Kazi publ., cop. 1982, 340 p. ISBN: 0-935782-04-4.(١)
4- Pulcini, Theodore "Exegesis As Polemical Discourse, Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures". American Academy of Religion, Atlanta, Ga. Scholars Press, cop. 1998, 210 p, ISSN 99-2748262-0.
5- Behloul, Samuel-Martin "Ibn Hazms Evangelienkritik: eine methodische Untersuchung" Leiden: Brill, 2002, 274 s. series: Islamic philosophy, theology and science; 50. ISBN: 90-04-12527-2(٢).
6- RAMÓ'N GUERRERO, Rafael "El Prólogo del Taqrib li-hadd al-mantiq de Ibn Hazm de Córdoba", QURTUBA. ESTUDIOS ANDALUSIES: 1 (1996), pp. 139-155(٣).
7- RAMÓN GUERRERO, Rafael "El arte de la lógica en Cordoba. El libro Al-taqrib li-hadd al-mantiq, de Ibn Hazm", Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (Madrid), XXIX (1997), pp. 163-180.(٤)
8- RAMÓN GUERRERO, Rafael "El pensamiento griego en la lógica de Ibn Hazm Su Kitab al-taqrÌb" Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Vol. 19 (2002): 27-38. ISSN: 0211-2337.(٥)

٧ - الترجمات:

لم أقف على ترجمةٍ للكتاب إلى لغةٍ أوربيَّة(٦)، وأفادني غير واحد من

(١) أفرد الباحث في كتابه القيِّم هذا والذي تناول فيه موقف ابن حزم من العلوم؛ فصلاً استعرض فيه موقفه من المنطق، وقدَّم تعريفًا ملخصًا وشاملاً لجميع مباحث كتاب «التقريب» ص: ١٥٢ - ١٧٧، وهو باللغة الإنكليزية.

(٢) في هذا البحث والذي قبله تطرق جزئيٌّ لكتاب «التقريب» في سياق دراسة الأصول المعرفية لابن حزم، كما أفادني أخي في الله الأستاذ سمير قدوري وفقه الله.

(٣) «مقدمة التقريب لحد المنطق لابن حزم»؛ بحث حاول فيه د. رافائيل رامون نقل مقدمة التقريب إلى الإسبانية.

(٤) «فن المنطق في قرطبة. كتاب التقريب لحد المنطق لابن حزم» بحث باللغة الإسبانية، نشر في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، العدد: ٢٩، سنة: ١٩٩٧، الصفحات ١٦٣ - ١٨٠. وأفادني بهذا أيضًا صديقنا الباحث سمير قدوري؛ جزاه الله خيرًا.

(٥) وهذا البحث هو الذي شارك به الدكتور رافائيل رامون في مؤتمر ابن حزم الأندلسي، الذي أقامته جامعة حلب عام (٢٠٠١م).

(٦) باستثناء ترجمة مقدمته من قبل د. رافائيل غِرِّو في بحثه المذكور آنفًا.

الباحثين بأنه لم يترجم[1]، لكنني وقفتُ على ترجمة يتيمة إلى اللغة الفارسيَّة بعنوان: «منطق ابن حزم الأندلسي»، ترجمة: سيد علي موسوي بهبهاني (ت: ١٣٩٥ هـ)، طبع في طهران: ١٣٧٣هـ، في (٢٢٨) صفحة.

٨ ـ منهج التحقيق:

١ ـ قابلتُ الكتاب ـ بعد إعادة تنضيده وإخراجه ـ على النسختين الخطيَّتين[2]، وعلى طبعة الدكتور إحسان عبَّاس تجاوز الله عنَّا وعنه، وأثبت من الفروقات بينها ما له أهميَّة وفائدة، وأهملتُ الإشارة إلى كثيرٍ من الاختلافات التي لا تؤثر على سلامة النصِّ ومعناه. وجعلت زيادات النسخة التونسيَّة (س)، على النسخة الإزميرية التركية (م) بين قوسين هكذا: (. . .)، وزيادات الإزميرية على أختها بين خطَّين مائلين هكذا: / . . . /، واستغنيتُ بهذا عن جملة كبيرة من التعليقات. وقد شاركني وساعدني في المقابلة والتَّصحيح أحد الأصحاب من الفضلاء المُتْقِنينَ؛ جزاه الله خيرًا.

---

(١) منهم: صديقتنا البحاثة أ. د. إيفا رياض (من جامعة أبسالا في السويد)، والدكتور رافائيل رامون غرِرُّو (من جامعة كومبلُتَنسِ في مدريد)، وأخونا الباحث سمير قدوري (من المغرب). فلهم جميعًا كبير شكري.

(٢) ممَّا يحسُن التَّنبيه إليه هنا: أنَّه لا يُعرف للكتاب في مكتبات العالم اليوم سوى هاتين المخطوطتين، أما ما ذكره الشيخ محمد صغير حسن المعصومي رحمه الله في مقدِّمته لـ: «الرسالة الباهرة في الردِّ على أهل الأقوال الفاسدة» لابن حزم، ص ٦ (مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق: ١٤٠٩ هـ)؛ من أنَّ لكتاب «التقريب» نسخة خطِّية في مكتبة بودليانا في جامعة أكسفورد: Bodleian Library University of OxfordÀ تحت رقم: (MS. Marsh 342)؛ فغير صحيح، إذ لا وجود للكتاب في المكتبة المذكورة قطعًا؛ كما أفادنا الموظَّف المسؤول في المكتبة. وكما أنَّ هذه المعلومة لم تذكر في الترجمة الإنجليزية من «الرسالة الباهرة»:

Ibn Hazm's al-Risalah al-bahirah (The magnificant epistle). Edited and translated for the first time with an introduction and notes by Muhammand Saghir Hasan al-Ma'sumi; general editor, Sharifah Shifa al-Attas. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996. ISBN: 9839900293

الصحيحة، وبيَّنت معاني بعض الألفاظ بإيجاز.

٣ ـ علَّقت على مواضع في الكتاب ظهر لي أن المصنِّف رحمه الله قد جانب فيها الصواب، وعلى مواضع أخرى أحببتُ الإشارة عندها إلى فوائد مناسبةٍ، كتخريج حديثٍ باختصارٍ.

٤ ـ التعليقات التي كتبتها في المرحلة الأخيرة من العمل ولم يطَّلع عليها العلامة ابن عقيل الظاهري؛ جعلتها بين قوسين معقوفين هكذا: [. . .].

٥ ـ ذكرتُ أرقام الصفحات لطبعة إحسان عبَّاس الثانية ضمن «رسائل ابن حزم» الجزء الرابع؛ في مواضعها من أطراف صفحات طبعتنا هذه؛ وذلك تقديرًا لجهود عشرات الباحثين الذين أحالوا في كتاباتهم إلى تلك الطبعة.

٦ ـ وقع اختلاف في كتابة الأعلام الأعجمية الواردة في مقدمات هذا التحقيق؛ نظرًا لاختلاف الباحثين في طريقة كتابتها، ولم يمكن تغيير اختيارهم فيما اقتُبس من كلامهم، فحسنت الإشارة هنا إلى ذلك.

٧ ـ صنعت فهارسَ متنوعةً لتقريب مادَّته، وتيسير الكشف عن فوائده.

هذا ما تيسَّر كَتْبُه في هذه «المقدمة»، مع الاعتراف بالقصور والتقصير، والرجاء مِنْ أهل العلم وطلابه ـ وأخصُّ منهم محبِّي أبي محمد رحمه الله ـ أن لا يبخلوا عليَّ بملاحظاتهم واستدراكاتهم(١)، ولا ينسوني من صالح دعواتكم لي بالخير والتوفيق فيما أنا بسبيله من خدمة تراث علم من أعلام الأمة، وجهبذ من جهابذتها.

والحمد لله أولاً وآخرًا، وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

غوطبورغ في: ١/شعبان/١٤٢٧هـ

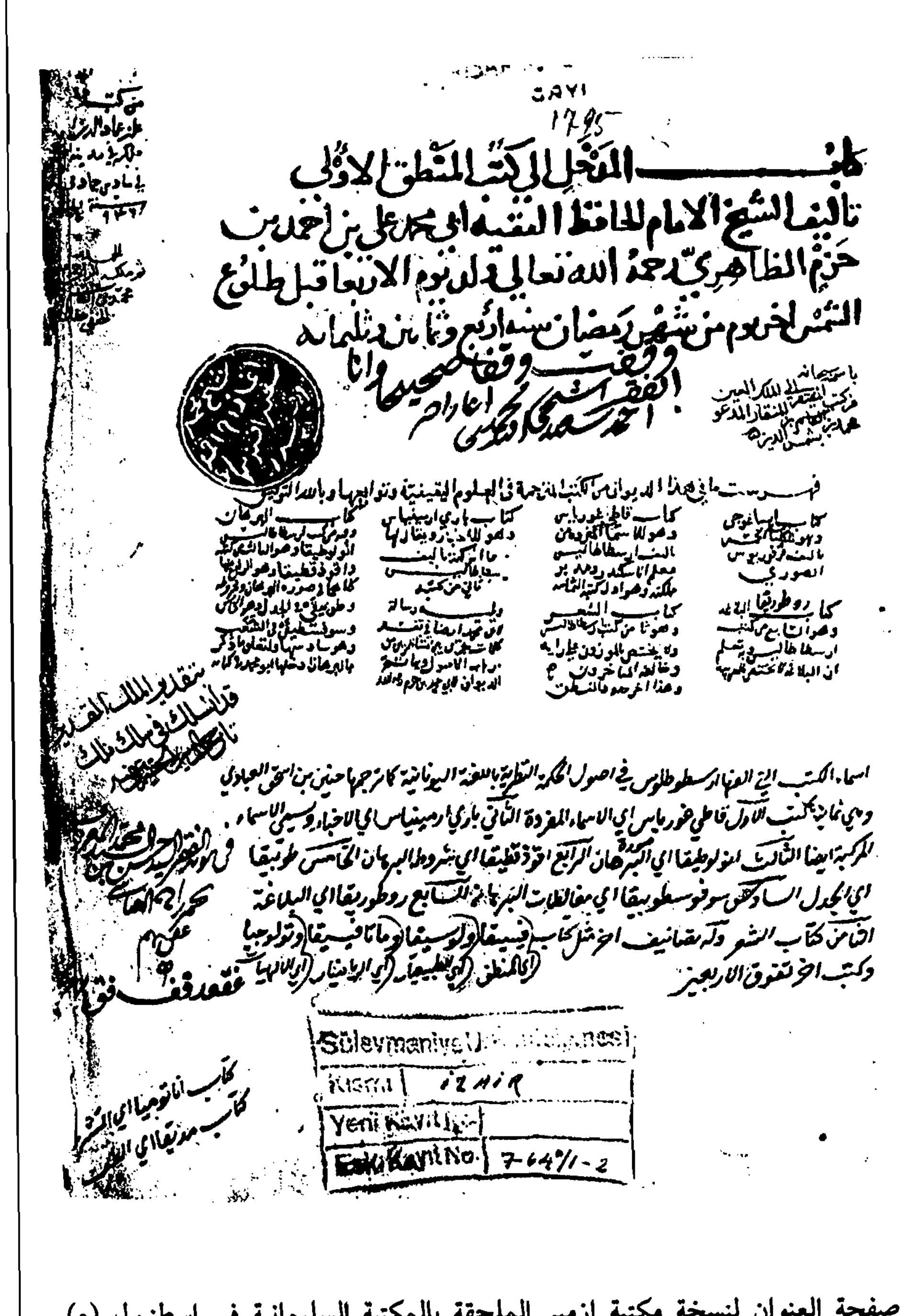
وكتبه خادم العلم الشريف:

أبو رجاء

عبد الحق بن ملا حقي التركماني

(١) وبإمكان القراء التواصل معنا من خلال الموقع الخاص بمشروع تحقيق تراث ابن حزم: www.ibnhazm.net

نماذج من النسختين المخطوطتين



كتاب المدخل الى كتب المنطق الاولى
تاليف الشيخ الامام الحافظ الفقيه ابي محمد علي بن احمد بن حزم الظاهري رحمه الله تعالى ولد يوم الاربعا قبل طلوع الشمس اخر يوم من شهر رمضان سنة اربع وثمانين وثلثمائة

اسماء الكتب التي الفها ارسطوطاليس في اصول الحكمة النظرية باللغة اليونانية كما ترجمها حنين بن اسحق العبادي وهي ثمانية كتب الاول قاطيغورياس اي الاسماء المفردة الثاني باري ارمينياس اي الاخبار وسمي الاسماء المركبة ايضا الثالث انولوطيقا اي البرهان الرابع افوذقطيقا اي شروط البرهان الخامس طوبيقا اي الجدل السادس سوفوسطيقا اي مغالطات البرهان السابع روطوريقا اي البلاغة الثامن كتاب الشعر وله تصانيف اخر مثل كتاب فيسيقا وسيما وماطافيسيقا وثولوجيا وكتب اخر تفوق الاربعين

صفحة العنوان لنسخة مكتبة إزمير الملحقة بالمكتبة السليمانية في اسطنبول (م).

بسم الله الرحمن الرحيم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قال الشيخ ابو محمد علي بن
احمد الفقيه رضي الله عنه، الحمد لله رب العالمين رب السموات والارض وما بينهما ذي العرش
المجيد الفعال لما يريد وصلى الله على محمد عبده وخاتم انبيائه ورسوله الى عباده من الانفس الحية
العاقلة للموت من الانس والجن الذين اختبرهم به ليسكن الجنة التي هي دار النعيم السرمدي من اطاعه
ويدخل النار التي هي محل العذاب الابدي من عصاه وما توفيقنا الا بالله تعالى ولا حول ولا قوة الا
به عز وجل اما بعد فان الاول الواحد الحق الخالق لجميع الموجودات دونه تقول في وحيه الذي
آتاه نبيه وخليله المقدس الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل وقال تعالى ويتفكرون في خلق
السموات والارض مثنيا عليهم وقال تعالى الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان وقال تعالى اقرأ
وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فهذه الآيات جامعة لجميع وجوه البيان الذي
امتن به عز وجل على الناطقين من خلقه وفضلهم به على سائر الحيوان فضلا منه تعالى يؤتيه من يشاء
والله ذو الفضل العظيم ووجدناه عز وجل قد عدد في عظيم نعمه على من ابتداء اختراعه من النوع
الانسي تعليمه الاشياء فقال تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وهذا هو الذي بانت به الملائكة والانس
والجن من سائر النفوس الحية وهو البيان عن جميع المرادات على اختلاف وجوهها وتباين معانيها
التي من اجل اختلافها وجب ان تختلف اسماؤها ومعرفة وقوع المسميات تحت الاسماء فمن جهل مقدار
هذه النعمة عند نفسه وسائر نوعه ولم يعرف موقعها لديه لم يكن يفضل البهائم الا بالصورة فلله
الحمد على ما علم وآتى لا اله الا هو من لم يعلم صفات الاشياء المسميات الموجبة لافتراق اسمائها
ويحد كل ذلك بحدوده فقد جهل مقدار هذه النعمة النفيسة ومر عليها غافلا عن معرفتها معرضا
عنها ولم يخف خيبة سعيه بل جليلة جدا فان قال الجاهل فهل تكلم احد من السلف الصالح في هذا
فقيل له ان هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى من سعة
الفهم الى فوائد هذا العلم والجاهل متسكع كالاعمى حتى ينبه عليه وهكذا سائر العلوم فما تكلم احد
من السلف الصالح رضي الله عنهم في مسائل النحو لكن لما فشا جهل الناس باختلاف الحركات التي باختلافها
تختلف المعاني في اللغة العربية وضع العلماء كتب النحو فرفعوا اشكالا عظيما وكان ذلك معينا
على الفهم لكلام الله عز وجل وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم تسليما وكان من جهل ذلك ناقص الفهم
عن ربه تعالى فكان هذا من فعل العلماء حسنا وموجبا لهم اجرا وكذلك القول في تواليف العلماء

صفحة البداية في (م).

شيء منشور فيبين تبيه ثم الى لغوين يتفاضلون في ما عانوه من تأليفهم في ما ذكرنا على قدر استبعابهم ما فصّل وا او نقصتين بعضهم عن بعض ولكل قسط من الاحسان والفضل والشكر والاجر ولو لم يتكلم الا في مسألة واحدة اذا لم تخرج عن الانواع التي ذكرنا في اي علم الفه اما من اصل تانتعين او دعاه على وجهه او قدم واخر دون تخليص بيّنه او يذكر المغالطة دون ان يأتي بسط نها وابين او حذف ما يحتاج ما يحتاج اليه او اتى بما لا يحتاج اليه او نقص صوابا بخطاء او اتى بما لا فائدة فيه فانما هذه افعال أهل الجهل والغفلة او اهل الوقحة والسخف نعوذ بالله من ذلك وهذا حين نبدأ ان شاء الله عزّ وجلّ بحوله تعالى وقوته في ما له تصدنا فنشرع في بيان المدخل الى الكتب المذكورة وهو المسمّى باللغة اليونانية ايساغوجي وهو خاصة من النفس فرفوريوس الصوري والكتب التي يجعله من السلف ارسطاطا ليس لهم الاسكندر ومن بعد ذلك وبالله تعالى التوفيق الكلام في انقسام الاصوات المسموعة جميع الاصوات الظاهرة من المصوتين فانها تنقسم قسمين اما ان تدل على معنى واما ان لا تدل على معنى لا وجه للاشتغال به لانه لا تحصل لنا منه فائدة نفهمها وطلب ما هذه صفته عناء ليس من افعال اهل العقول وهذا مثل كل صوت سمعته لم تدر ما هو ومدخل في هذا ايضا الكلام الظاهر من المجانين والمبرسمين ومن جرى مجراهم فان قال قائل ان هذا الكلام الذي ذكرت تدل على ان قائله لا يعقل وانه مريض قيل له وبالله تعالى التوفيق انه لم يدل لك على ذلك معناه لكن لما فارق كلام اهل التمييز كان كالدليل على آفة صاحبه وايضا فقد يظهر مثل هذا الكلام من حاكي او مجان فلا يدل على ان صاحبه لا يعقل فليس ما اعترض به هذا المعترض حقا وهذا العلم انما قصد به ما يكون حقا في كل نفسه ما قد يكون حقا وقد لا يكون ثم نرجع فنقول ان الصوت الذي يدل على معنى ينقسم قسمين اما ان يدل بالطبع واما ان يدل بالقصد فالذي يدل بالطبع هو كصوت الديك الذي يدل في الاغلب على السحر وكاصوات الطير الدالة على نحو ذلك وكاصوات الدراج والبركة والاوز والحلاء لليل الدالة في الاغلب على انها رأت شخصا وكاصوات السنانير في سؤالها ودعائها اولادها وعند طلب السفاد وعند التضارب كل صوت من ذلك بطبعه على مصوته كالهدم ونفر الخاصر واشبه ذلك من اصوات الحيوان غير الانسان فهذه انما تدل على كل ما ذكرنا بالعادة المعهودة منا في مشاهدة فلذلك الاصوات لا انها نفهمها كفهمنا ما نتخاطب به فيما بيننا باللغات المتفق عليها بين الامم التي يتصرف بها في جميع مراداتنا فهذه الاصوات التي ذكرنا لم نقصدها في كتابنا هذا اذ ليس نستفاد منها توقيف على علم ولا تعليم صناعة ولا افادة خبر وقع واما الذي يدل بالقصد فهو الكلام الذي يتخاطب الناس به في ما بينهم ويترسلون

بداية إيساغوجي في (م)، ص (٣٢٦) من طبعتنا.

بعض وقد نجد المربع تزيد عليه مربعا آخر فيبقى مربوعا ولا يستحيل عن التربيع وأما النقلة فهي
الحركة العامية الظاهرة وهي تبدل الأماكن وهذان القسمان كمية ومنا في كل حركة سكون المتحرك
منها فالسكون بالجملة مناف للحركة بالجملة والحركة الخاصة النقلية تنقسم قسمين اختيارية وطبيعية
والاختيارية تنقسم قسمين أحدهما تحريك البارئ عز وجل ما شاء من أجرام الجو حيث شاء تعالى من ريح
أو مطر وما أشبه ذلك وهي حركة حالة في الأشياء المذكورات فتأثير فيها والثاني تحريك النفس
لما هي فيه من الأجسام صعدا وسفلا وأمام ووراء ويمينا ويسارا وتحرك كل جسم مختار بجملته و... الطبيعية
تنقسم ثلاثة أقسام حركة من الوسط بمعنى علوا كالنار والهواء الآخذين أبدا في الارتفاع ولا يطلبان
سفلا إلا بالقسر والقهر وحركة إلى الوسط كحركة الماء والأرض فلا يأخذان أبدا إلا سفلا لا يطلبان
المركز أبدا ولا يأخذان علوا إلا بالقسر والقهر وحركة حول الوسط وهي حركة الأفلاك وكل
ما فيها من الأجرام الجارية على رتبة معهودة طبيعية وهي كلها حركة استدارة وهذه الحركة
تنقسم قسمين إما من شرق إلى غرب كالفلك الأعلى بذاته وإما من غرب إلى شرق كالشمس والقمر والكواكب
وأفلاكها ثم هي أيضا تختلف في حال سرعتها وبطئها فتبارك المدبر الخالق تم كتاب قاطيغورياس
وهو الأسماء المفردة بسم الله الرحمن الرحيم كتاب الأخبار
وهو الأسماء المجموعة إلى غيرها وتسمى المركبة وهو المسمى في اللغة اليونانية باري رمينياس
رسم الاسم الاسم صوت موضوع باتفاق لا يدل على زمان معين وإن فرقت أجزاؤه لم تدل
على شيء من معناه نريد بقولنا موضوع باتفاق اصطلاحا من أهل اللغة على أن يختصروا به المعاني الكثيرة
بلفظ مختصر يدل عليها كاتفاق العرب على أن يسموا الراعي الطويل العنق الأضرب الظهر العالي القوائم
القصير الذنب المتخذ للحمل والركوب بعيرا واتفاق العجم على أن يسموه باسم آخر وكل تلك الأسماء دالة
على الحيوان الذي ذكرنا دلالة واحدة وكل ذلك مسمى وضع له اسم وقولك يعني لا يدل على زمان
معين لا حال لا ماض ولا مستقبل وإنما إذا قسمته فقلت بعض لم يدل على معنى البعض وقد ظن قوم
أن من الأسماء ما يدل بعض أجزائه على شيء من معناه كقولك عبد الله فإن عبدا يدل على معنى فاعلم
أن المعنى الذي يدل عليه عبد غير المعنى الذي يدل عليه عبد الله أي أنه لا يدل على المعنى الذي قصد
تسمية الرجل عبد الله ألا ترى أنك تقول في تسمية عبد الرحمن ليس هذا عبد الله هذا عبد الرحمن
أو هذا خالد فيمن اسمه خالد ويكون صادقا ... وتكون تسميته عبد الله كاذبا محضا فلو كان

أول كتاب الأخبار في (م)، ص (٤٢٧) من طبعتنا.

على صحيح معاني الكلام اليه فاقه وضرورة من احكام الاخبار وهي الاسماء المركبة وتبيت اشياء نفع
ان شاء الله عز وجل في الكتاب الذي يتلو هذا وهو كتاب صناعة البرهان ولم نترك الاشخاص بما سمي
من موجبات وسوالب من البسايط والمغيرات والمحصورة والمهملة ومن المخصوصة ومن الاثنينية والثلاثية
والرباعية لا نحتاج اليها وانما هي تمرن وتفهم لمن يعمق بهذا العلم محتاج الى ضبط جميع وجوهه
وانما هذه المسايل التي تركناها كالنوازل الموضوعة في الفقه كقول القايل رجل مات وترك عشرين
جدة متحاذيات وعشرين من بنات البنين وبني البنين بعضهم اسفل من بعض في درج مختلفة فمثل هذا
لا يحتاج اليه لانه لا يكون في الزمان ولكنه تمهر وتشحيذ للذهن وكنحو المسايل الطوال التي ادخلها
ابو العباس محمد بن يزيد المبرد في صدر كتابه المقتضب في النحو فانها لا ترد على احد ابدا لا في كتاب
ولا في كلام وكنحو كثير من وحشي اللغة كالعفنجج والعجالط والعذعمل ولسنا نذم من طلب هذا كله
بل نصوب رأيه لكنا نقول ينبغي لطالب كل علم ان يبدأ باصوله التي هي جوامع ومقدمات ثم لا
بد منه من تبيين تلك الجمل فاذا تمهر في ذلك فاراد الايغال والاغراق فليفعل فانه من تزيد من
الوعر ازداد ذلك في خفة تناوله السهل فقد بلغنا عن بعض الانجاد انه كان اذا اراد حربا ادمن
لباس درعين قبل ذلك مدة فاذا جاء الحرب خلع احداهما فخف عليه الواحدة والنفس هكذا ولله الامر من
قبل ومن بعد، تم كتاب باري ارمنياس والحمد لله رب العالمين بسم الله الرحمن الرحيم،
كتاب البرهان قال ابو محمد هذا الجزء من ديواننا هذا جمعنا فيه ما في الكتاب
الثالث من كتب ارسطاطاليس في المنطق وهو المسمى في اليونانية انولوطيقا وما في الكتاب الرابع من
كتبه في المنطق وهو المسمى في اليونانية افوذقطيقا لتناسب معنى الكتابين اذ الغرض فيهما البيان عن
صورة البرهان وشروطه على ما نفسره بعد هذا ان شاء الله عز وجل واضفنا اليه ايضا ما ذكر في كتابه
الخامس من كتبه في المنطق وهو المسمى طوبيقي وهو الموضوع في الجدل وزدنا في هذا الكتاب اشياء من
مراتب الجدال وشروطه لكثرة لاعتنا بالمناظرين الطالبين للحقايق عنها اذ ما ذكر في الكتاب هو من شروط
قيام البرهان وتوابعه اللاحقة له واضفنا اليه ايضا ما ذكر في كتابه السادس من كتبه في المنطق
المسمى باليونانية سوفسطيقي وهو صفة اهل الشغب المتكبين عن الحقايق الى نصر الجهل والشغوذة اذ
لا غنا لطالب الحقايق عن معرفة اهل هذه الصفة والتاهب لهم فلما كان كل ما ذكرنا متشبثا بالبرهان
جمعناه اليه وبلغنا الغاية من التقصي والبسط والشرح والايضاح كما وعدنا ولله الحمد، فنقول

بداية كتاب البرهان في النسخة التركية (م)، ص: (٤٦٣).

من اجزائها المساوية لجميعها وقد قلتم ان الاول ثلاثة فالاول مركب من اجزائه المساوية لجميعه
وكله وقد نفيتم ويجب ان الاول غير مركب غير ذي اجزاء فالاول مركب ذو اجزاء لا مركب ولا ذو
اجزاء وهذا محال فاذ هذا محال صح انه لا مركب فقد صح انه ليس عددا واذ صح انه ليس عددا فقد
صح انه ليس ثلاثة وظهر كذب مقدمتهم الفاسدة وبالله تعالى التوفيق

باب من البرهان مركب من نتائج كثيرة مأخوذة من مقدمات فاي شيء من ذلك ان تقول كل معدود
فذو طرفين وكل ذي طرفين فمتناه فكل معدود متناه ثم تأخذ نتيجة هذا البرهان الاول فتقول
كل معدود متناه وكل متناه فذو اجزاء فالنتيجة كل معدود فذو اجزاء ثم تأخذ نتيجة هذا البرهان
الثاني فتقول كل معدود فذو اجزاء وكل ذي اجزاء مؤلف فالنتيجة فكل معدود مؤلف ثم تأخذ
نتيجة هذا البرهان الثالث فتقول كل معدود مؤلف وكل مؤلف فمقارن للتأليف فالنتيجة فكل
معدود مقارن للتأليف النتيجة ثم تأخذ نتيجة هذا البرهان الرابع فتقول كل معدود مقارن
للتأليف وكل مقارن للتأليف فلم يسبق التأليف فالنتيجة فكل معدود فلم يسبق التأليف ثم تأخذ
نتيجة هذا البرهان الخامس فتقول كل معدود لم يسبق التأليف والعالم معدود فالعالم لم يسبق
التأليف ثم تأخذ نتيجة هذا البرهان السادس فتقول العالم لم يسبق التأليف والتأليف محدث
فالعالم لم يسبق المحدث ثم تأخذ نتيجة هذا البرهان السابع فتقول العالم لم يسبق المحدث
وما لم يسبق المحدث فمحدث فالنتيجة فالعالم محدث وقد تأتيك في هذا الباب مقدمات قاطعة
وشرطية متصلة ومقسمة واستثناء لك بعض ما يخرج في النتيجة وبالجملة فانه تصرف لك فيه جميع انواع
البرهان وكل ذلك اذا اجريته على الشروط التي قدمنا فهو موثوق بنتائجه ولله الحمد

باب من احكام القضايا واعلم ان من القضايا قضايا تنطوي في ذكرك اياها قضايا اخر وان كنت لم تلفظ
بها وهذا المعنى اخر من التلازمات من عكس القضايا وقد ذكرناها وهذا نحو قولك لا يجوز ان
يكون الازلي مؤلفا فقد انطوى لنا في هذا الكلام انه لا يجوز ان يكون المؤلف ازليا ضرورة
لا بد من ذلك وانطوى فيه ايضا ان المؤلف محدث وكذلك اذا قلت كل مسكر حرام فقد انطوى
فيه ان المسكر ليس حلالا وان الحلال ليس مسكرا وانطوى فيه ايضا ان نبيذ التمر اذا اسكر حرام
وان نبيذ التفاح اذا اسكر حرام وغير ذلك كثير وكذلك اذا قلت زيد يمشي فقد انطوى لك فيه انه
متحرك وانه ذو رجل سالمة وانه حي واشياء كثيرة ولذلك غلط قوم ذوو شغب وجهل انما يحتجون
[illegible]

باب من البرهان، وباب من أحكام القضايا، نسخة (م)، ص: (٥١٢ ـ ٥١٣).

في الثانية على حسب ما تقتضيه فيها فإن كان موضوعاً في كلتيهما فافعل في الموجبتين ما قلنا لك في
الشكل الأول وافعل في التي إحداهما نافية ما قلنا لك في الشكل الثاني والله الموفق للصواب

باب من أحكام البراهين في الشرائع على الرتبة التي قدمنا الألفاظ الواردة
في الشرائع اللازم الانقياد لها بعد ثبوتها التي إليها يرجع فيما اختلف فيه منها ما هو عام كلي
ذو سور وما يجري مجرى ذي السور من المهمل الذي قوته في اللغة قوة ذي السور ومن الخبر الذي
نفهم منه ما نفهم من الأمر والأمر أيضاً هو على عموم المعنى لا حيث نبين بعد هذا إن شاء الله عز
وجل وذلك نحو قوله عليه السلام كل مسكر حرام فهذا كلي ذو سور وقول الله تعالى وأحل الله
البيع فهذا مهمل قوته قوة كلي ذي سور وكقوله عز وجل إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام
رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه فهذا أمر عام ومثله قوله عز وجل إن الله يأمركم أن تؤدوا
الأمانات إلى أهلها ثم هذه الوجوه الثلاثة ينقسم كل واحد منها أربعة أقسام أحدها كلي
اللفظ كلي المعنى والثاني جزئي اللفظ جزئي المعنى وهو ما حكم به في بعض النوع دون بعض وهذا
النوع أيضاً ينقسم لما أقول لك هو أيضاً عموم لما اقتضاه لفظه وهذا النوع والذي قبله يحملان
بأنفسهما جاريان على حسب موضوعهما في اللغة لا نحتاج إلى دليل على أنهما يقتضيان ما يفهم
منهما ولو احتجنا إلى دليل لما وجدنا ذلك الدليل إلا لفظاً يعبر عن معناه فما كان يكون هذا الدليل
عليه إلا مفتقراً إلى دليل من الذي هو عليه دليل وهذا يقتضي أن لا يثبت شيء أبداً وفي هذا إبطال
الحقائق كلها ووجود أدلة موجودات لا أوائل لها وهذا محال فاسد والمعلوم بأول العقل
أن اللفظ يفهم منه معناه لا بعض معناه ولا شيء ليس من معناه ولذلك وضعت اللغات
لنفهم من الألفاظ معانيها والقسم الثالث جزئي اللفظ كلي المعنى وهو ما جاء اللفظ به في بعض
النوع دون بعضه إلا أن ذلك الحكم شامل لسائر ذلك النوع وهذا لا يعلم من ذلك اللفظ
الجزئي لكن من لفظ آخر وارد بنقل حكم هذا الجزئي إلى سائر النوع والقسم الرابع كلي اللفظ
جزئي المعنى وهو ما جاء بلفظ عام والمراد به بعض ما اقتضاه ذلك اللفظ إلا أن هذا القسم
والذي قبله لا نفهم معنييهما من ألفاظهما أصلاً لكن ببرهان من لفظ آخر أو بديهة عقل أو
حس يبين كل ذلك أنه إنما أريد به بعض ما تقتضيه لفظه دون ما تقتضيه ذلك اللفظ ولولا
البرهان الذي ذكرنا لما جاز أصلاً أن ينقل عن موضوعه في اللغة ولا أن يخص به بعض ما يسمى
به دون سائر كل ما هو مسمى بذلك اللفظ فأما النوع الذي هو كلي اللفظ جزئي المعنى فهو

باب من أحكام البراهين في الشرائع، من النسخة التركية،
ص: (٥٢٩) من طبعتنا هذه.

الطبيعة في مراتب البرهان الذي قد مثلنا الخطأ في الشرائع اضر واشد فسادا في الدنيا
وأدوى عاقبة في الاخرى واحق النظر فيه والاهتمام بتصحيحه واولى بترك المسامحة والخطأ
بتحري الصواب اذ لا نقدم فيها الا على ما اوجبته مقدمات يقيني له عن مثلها الى ان يبلغ اوايل
العقل والحس والله تعالى نرغب في التوفيق ولسه الحول ومنه الاستزادة من جميل مواهبه والخطأ في
كل ذلك يشمله اسم الباطل وتنفرد هذه الجهة بالنكال في الدار الاخرة لمن عاند وترك
البحث وهو قادر عليه واعلم ان المتقدمين سموا المقدمات قياسا فتحيل اخواننا القياسيون
حيلة ضعيفة سوفسطانية بان ادعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة فسموا تحكمهم
بالاستقراء المذموم قياسا وسموا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص
لاشتباههما في بعض اوصافهما قياسا واستدلالا وايجابا للعلة في المعلول واذا صح الباطل
بان يسموه باسم او نقصه غيرهم على الحق الواضح كالذي بلغنا عن بعض جهال البربر انه اذا استحل
اكل خنزير صاده بان سماه باسم دلال الايل وقد جاء عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه انذر
بقوم يستحلون الخمر يسمونها بغير اسمها وهذه حيلة موهمة لا تثبت على التخليص وقد قلنا قبل
انه ليس في العالم شيئان الا وبينهما شبه ما وافتراق ما ضرورة لا بد من ذلك فان كان الشبه
يوجب استواء الحكم فليحكم للكل مما في العالم بحكم واحد في كل حال من اجل اشتباهه في صفة ما
ولم يكن الاجتماع في الشبه يوجب استواء الحكم ولم يكن الافتراق في الشبه يوجب اختلاف
الحكم وينبغي على هذا ايضا ان لا يحكم لشيئين اصلا بحكم واحد لاجل اختلافهما في صفة ما وكل هذا
خطأ وحيرة ومؤد الى التناقض والضلال نعوذ بالله منه باب ______ زيادة من
الكلام في بيان السفسطة وسمت الاوايل ما اخذ من مقدمات فاسدة سفسطة ونحن
نبين منها وجوها كافية بحول الواهب للعلم وقوته لا اله الا هو اعلم ان المشغب الناصر للباطل
اعظم سلاحه التلبيس وذلك يكون اما بايجاب ما لا يجب واما باسقاط قسم من اقسام او اكثر من
قسم واما بزيادة قسم فاسد او بان ياتي باقسام كلها فاسدة واما ان يتعلق بلفظ مشترك يقع على
معنيين يعطي اشياء كثيرة مختلفة الاحكام والصفات ويقعقعة ايضا في اشياء فيريد ان يخص مما
اتفقت فيه بعض ما يعطي الاسم دون جميعه او يريد ان يعمم جميع ما يقع عليه ذلك الاسم بما يخص
بعض ما يقع عليه ذلك الاسم او ما في هو به ابتداء فاما الايجاب لما لا يجب فهو نحو ان يقول لو كان
الباري تعالى غير جسم لكان عرضا فلما ثبت ان الباري تعالى ليس عرضا صح انه جسم فهذا علق

الكلام في السفسطة، نسخة (م)، ص: (٥٦٦).

الناس وبهذا يتم الطب ويكون طبيبا واذا سئلت عن المرض ان تقول ضعف يكون في الجسم
لتعادي اخلاطه وخروجها من الاعتدال فالضعف عنصر المرض وتعادي الاخلاط تمامه
ويسمى مرضا وكذلك قولك في حد الانسان انه حيوان يجذب الهواء بآلة طبيعية ويخرجه بها
وينبغي ان يكون الحد والرسم في كل ما ذكرنا وفي كل ما تسأل عنه فتجيب بالوقوع على حدوده ورسومه
كقولك الخط اما مستقيم واما معوج وكل ما هو لا مستقيم واما معوج خط وكل جسم طويل
عريض عميق وكل عميق عريض طويل عميق جسم فهذا لازم لكل ما وصف به في كل زمان وكل مكان
وعلى كل حال فاذا اردت ان تحقق فليكن ذلك بلفظ الايجاب ومعناه فانك اذا دللت على انه ان
قلت بان محمد اثبت معنى وايجابا واذا اردت ان تنفي فليكن ذلك بلفظ النفي ومعناه فانك اذا
دللت لا حال ولم تثبت معنى اصلا بوجه من الوجوه وكذلك اذا دللت لا جسم لا عرض وقد يكون
غير الحال بان دل وقد يكون معتدلا او قد يكون طبيعة علوية لا يدخل فيها شيء من هذه الصفات
وان اردت ان تقسم فينبغي لك التحفظ من مثل هذا بان لا تدع قسما الا حققته اما عن المنى فكفى
المؤنة او تفتيش الاقسام كلها تقسيما تقسيما والنظر هل فيها فاسد او زائد او نفي محتمل ومن ما ذكرنا
في شروط وضع حرف النفي في مواضعه وتهممه بالاسماء والمسميات والكلية والجزئية والموصوف
والصفة والكمية والكيفية والزمان وتباين الشروط فانك ان نظرت نظرا صحيحا لم تخف عنك
الحقائق ولا جازت عليك المخارق وملاك ذلك عون الله عز وجل اياك وتوفيقه لك ودرك
العلم ليس الا منها في العالم لا يجتمعا الا بجد وذلك تنزيه خالق العلوم والمعلومات لا اله الا هو
باب الكلام في رتب الجدال كيفية المناظرة المؤدية الى معرفة الحقائق
من حكم الجدال ان لا يكون الا بين اثنين طالبي حقيقة ومن يدعي بيان اما ان يكون احدهما على يقين
من امره ببرهان قاطع لا بابهام نفسه ولا بامر اقنعها به ويكون الاخر متوهما انه على حق متمنيا
لنفسه ما لم يحصل له وكالناس في الظلمة خادعا لنفسه مغالطا لعقله او مغرورا كالحاكم لا
يدري انه بايه حتى ينتبه فهذا الذي ذكرنا انه على يقين من امره ببرهان قاطع يريد ان يوصل
المناظر من الحقيقة مثل ما عنده منها ويحاول ان يخلي شك هذا الغالط المخالف له او المغالط
ويفضح سره في المغالطة ويدفع شره او يكون احدهما موقنا او قد دنا والثاني لم يقف على بيان
الحقيقة فهو يطلب الحقيقة والوقوف عليها فاذا اتفق ان يكون المناظران هكذا فتلك
مناظرة ...

باب الكلام في رتب الجدال، مخطوطة إزمير، ص: (٥٨٦).

يغنيك عن جنسك بما تسمع وقال المتقدمون الشعر كذب ولأمرٍ ما منعه الله تعالى نبيه عليه السلام فقال الله عز وجل وما علمناه الشعر وما ينبغي له وأخبر تعالى أنهم يقولون ما لا يفعلون ونهى عليه السلام عن الإكثار منه وإنما ذلك لأنه كذب إلا ما خرج عن حد الشعر فجاء بمجيء الحكم والمواعظ ومدح النبي عليه السلام وأما ما عدا ذلك فإن قائله إن تحرّى الصدق فقال

، الليلُ ليلٌ والنهارُ نهارُ ... والبغلُ بغلٌ والحمارُ حمارُ ،

، والديكُ ديكٌ والحمامةُ مثلُهُ ... وكلاهما طيرٌ له منقارُ ،

صار في نصاب من يُهزأ به ويُسخر منه ويدخل في المضاحك حتى إذا كذب وأغرق فقال

، أَلِفَ الشعرُ جسمَهُ والأنينُ ... وبراهُ الهوى فما يستبينُ ،

، لا تراهُ الظنونُ إلا ظنونًا ... وهو أخفى من أن تراهُ الظنونُ ،

، قد سمعنا أنينَهُ من قريبٍ ... فطلبنا الشخصَ حيث كان الأنينُ ،

، لم يعشْ أنه جليدٌ ولكن ... ذاب وصلًا فلم تجده المنونُ ،

حَسُنَ ومَلُحَ ولكنا نتكلم فيه بعدل بما يحسن فنقول الشعر ينقسم ثلاثة أقسام صناعة وطبعًا وبراعة فالصناعة هي التأليف الجامع للاستعارة والإشارة والتحليق على المعاني والكناية عنها وربّ هذا الباب من المتقدمين زهير ومن المحدثين حبيب والطبع هو ما لم تقع فيه تكلف وكان لفظه عاميًا لا ينفصل فيه عن معناه حتى لو أردت التعبير عن ذلك المعنى منثورًا لم تأت بأسهل ولا أخصر من ذلك اللفظ وربّ هذا الباب من المتقدمين جرير ومن المحدثين الحسن والبراعة هي التصرف في دقيق المعاني وبعيدها والإكثار فيما لا عهد للناس بالقول فيه وإصابة التشبيه وتحسين المعنى اللطيف وربّ هذا الباب من المتقدمين امرؤ القيس ومن المتأخرين علي بن العباس الرومي وأشعار سائر الناس راجعة إلى الناس راجعة إلى الأقسام التي ذكرنا ومركبة منها وأما من أراد التمهر في أقسام الشعر ومحاسنه وأفانين التصرف في محاسنه فلينظر في كتاب قدامة بن جعفر في نقد الشعر وفي كتاب أبي علي الحاتمي ففيهما الكفاية والتوسع والإيعاب لهذا المعنى وكون المرء شاعرًا ليس مكتسبًا لكنها جبلة إلا أنه يقوى صاحبها بالتوسع في قراءة الأشعار وتدبرها وإذ قد تكلمنا في الشعر بكلام جامع لأقسامه وانقضى أربنا ونقول هذا آخر المنطق الذي يحذر منه من تبع الظنون وترك اليقين قد كشفنا غامضه وسهلنا مطلبه وكفينا صاحبه تشنيع الجاهلين وسعوده المحسن..

وجه الورقة الأخيرة من الكتاب في النسخة التركية (م).

وحسبي المتوهمين ولله الشكر خالق الاولين والآخرين ولنختم كتابنا على ما به ...

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد خاتم انبيائه ورسله وسلم تسليما

كمل نسخ الديوان والحمد لله رب العالمين نسخته من نسخة شيخنا ابي بكر قال نسختها من نسخة
شيخنا ابي عبد الله الرصافي المقروءة على ابي محمد وخط ابي محمد عليها بالقراءة عليه وهي اصل فرغ
من نسختها يوم الاثنين بعد صلوة الظهر في صفر سنة تسع وثلثين واربع مائة

قال لي الشيخ ابو بكر قال لي الشيخ ابو عبد الله قال لنا ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الفقيه
الحافظ قرات حدود المنطق على ابي عبد الله محمد بن الحسن المذحجي الطبيب رحمه الله المعروف
بابن الكتاني وما رايت رجلا احذق منه في هذا الشان ولا اكثر نصحا لاهله منه وكان قد قراه
على ابي عبد الله الجبلي الطبيب وقراه الجبلي ببغداد على ابي سليمن داود بن بهرام السجستاني وقراه
داود على متى ثم قراته ايضا على ثابت بن محمد الجرجاني العددي المدني بابي الفتوح وما رايت في
خلق الله عز وجل اعلم بهذا العلم منه ولا احفظ له منه ولا اوسع فيه منه فلما انتهيت
الى اول القول ... على الجرجاني في تعليقا على الجرجاني حضر سماعنا عند محمد بن الحسن اعترافا
للجرجاني في تقدمه وشهد قراتي له على الجرجاني وكان الجرجاني قد اخذ هذا العلم عن
الحسن بن سهل بن السمح ببغداد واخذه الحسن بن سهل عن متى واخبرني ثابت انه ساكن الحسن
في منزل احد اعوام ماه

بسم الله الرحمن الرحيم

تفسير الفاظ تجري بين المتكلمين في الاصول — اللفظ هو كل ما حرك به اللسان
يراد به الكلام قال الله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وحده على الحقيقة هواء
مندفع من الشفتين والاضراس والحنك والحلق والرئة. الخلاف في اي شيء كان هو ان ياخذ
الانسان مسلكا من القول او الفعل ويأخذ غيره مسلكا آخر وهو التنازع قال الله عز وجل
ولا تنازعوا فتفشلوا وقال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وهو
التفرق قال تعالى ولا تفرقوا. الاجماع في اللغة هو ما اتفق عليه اثنان فصاعدا وهو الاتفاق
وهو حينئذ مضاف الى من اجمع عليه واما الذي تقوم به الحجة في الشريعة فهو ما تيقن ان
جميع الصحابة رضي الله عنهم دانوا به عن نبيهم صلى الله عليه وسلم واما ما لم يكن اجماعا في
الشريعة فهو ما اختلفوا فيه باجتهادهم او سكت بعضهم عن الكلام فيه. السنة هي

ظهر الورقة الأخيرة في (م)، وفيها خاتمة الكتاب، مع ملحقٍ في سماع ابن حزمٍ للمنطق.

كان بدليل نقل والإشكال والمجمل لفظ يقتضي تفسيره يوصل من لفظ آخر والمفسر لفظ يفهم منه
معنى المجمل والأمر إلزام المأمور عملاً ما والنهي إلزام المنهي ترك عمل ما والفرض والواجب واللازم
والحتم أسماء مترادفة تقع بمعنى واحد على كل ما استحق تاركه اللوم واسم المعصية والحرام والمحظور
والذي لا يجوز والممنوع عبارات مترادفة أيضاً تقع بمعنى واحد على ما استحق فاعله اللوم واسم المعصية
والطاعة التزام المأمور لما أمر به والانتهاء عما نهي عنه والندب حض على فعل شيء ما وترغيب فيه
من غير إيجاب للفعل وهو المستحب والمستحسن في الاختيار والائتساء وذلك في أفعال الخير كلها والكراهة
حض على ترك شيء ما من غير إيجاب للترك والإباحة وهي الحلال واسطة بين هذين وهو ما لم يحض
على تركه ولا على فعله كسائر الحركات كلها والقياس عندهم حكم لشيء ما بحكم شيء آخر لاجتماعهما
واشتباهه به في صفة ما لم ينص عليها والنية قصد إلى العمل بإرادة النفس له واعتقاد النفس ما استقر
فيها والشرط تعليق حكم ما بوجود حكم آخر ورفعه برفعه والتفسير والشرح هما التبيين والنسخ
ورود أمر بخلاف أمر كان قبله ينقضي به أمد الأول لا ابتداء وورود لفظ أو بيان بفعل يقتضي
إخراج بعض ما اقتضاه لفظ آخر والجدل والجدال إخبار كل واحد من المختلفين بحجته أو بما يقدر
أنه حجته والاجتهاد بلوغ الجهد في طلب الحق واجتهاد النفس في تفتيشه في مواضع طلبه والرأي
ما ظنته النفس صواباً دون برهان والاستحسان ما استحسنته النفس ووافقها والصواب إصابة
الحق والخطأ العدول عنه بغير قصد إلى ذلك والعناد القصد إلى مخالفة الحق والجهل مغيب العلم
عن النفس والطبيعة صفات في الشيء موجودة يوجد بها على ما هو عليه ولا ينفك منه إلا بفساده
وسقوط ذلك الاسم عنه   تم تفسير الألفاظ بحمد الله تعالى وعونه
كمل هذا الباب من كتاب النبذ الكافية في أصول أحكام الدين تأليف الشيخ الفقيه الحافظ أبي
محمد علي بن أحمد بن سعيد رحمه الله وقرأت هذا على شيخنا أبي بكر البغدادي قال قرأ علينا الشيخ أبو
عبد الله الرهاني قال الشيخ أبو محمد بن علي مصنفه رحمهم الله تعالى



كتبه العبد الضعيف الراجي عفو ربه عز وجل
محمد بن عبد الملك بن عبد العظيم الحنفي عفا الله
له ولوالديه ولمشايخه ولجميع المسلمين الحمد لله رب
العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الصفحة الأخيرة من المجلد المحفوظ في المكتبة السليمانية (إزمير: ٧٦٤)

صفحة العنوان لنسخة المكتبة الأحمدية ـ تونس (س)

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم صل على سيد المرسلين محمد وعلى آله [illegible]

[illegible] الإمام الأوحد الأعلم أبو محمد علي بن أحمد بن

ابن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي

الحمد لله رب العالمين بديع السماوات والأرض وما بينهما ذي العزة

الفعال لما يريد وصلى الله على محمد عبده وخاتم أنبيائه ورسوله إلى عباده

[illegible] القابلة للموت من الإنس والجن بالدين الذي أخبرهم به لنفسه

النجاة في دار النعيم السرمدي من الطاعة وبدخول النار التي هي محل العذاب [illegible]

[illegible] وما توفيقنا إلا بالله العلي ولا حول ولا قوة إلا بالله عز وجل

أما بعد فإن الأول الواحد الحق الخالق لجميع الموجودات [illegible]

[illegible]

علم الإنسان ما لم يعلم فهذه الآيات جامعة لوجوه البيان [illegible]

[illegible]

صفحة بداية الكتاب في (س).

إذ لا سبيل إلى الكتاب إلا بعد الاتفاق على تمييز تلك الخطوط بالأصوات
الموقعة علينا لأن تجربة العقول بين الذي المعرفة بها وتوحد الواحد [illegible]
الخالق الحق تنزيه عن ذلك واختراعه من ذي علة أوجب تلك الدلالة [illegible]
ما استأثر لا معقب لحكمه ولا يسئل عما يفعل وهم يسئلون [illegible]
فيما فهم ما ذكرنا واستحالة في وجوهه والإقرار للخالق الأول الواحد
بالقوة والقدرة والعلم وأنه مباين لخلقه في جميع معانيهم
وبعد [illegible] فإن من سلك من أحد [illegible]
فيها من وقوع المستقبلات تحت الأسماء التي [illegible]
وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير [illegible]
[illegible] شتى ورتبوا الكتب بقوم بسائر العلوم [illegible]
[illegible] من ذلك وما لا يحتج وتفقهوا عن الأمور [illegible]
الأشكال فنفع الله تعالى بها منفعة عظيمة وقرب [illegible]
وذلك عز إرادة الخالق فمنها كتب أرسطاطاليس [illegible]
[illegible] وحد المنطق ونحن نقول قول من يعلم أن الخالق الواحد الأول [illegible]
وعصمته ولا نجعل النسبة لا حول ولا قوة إلا به ولا نعتمد الأعمال [illegible]
[illegible] أن نستنبط به عنده وبيان تلك الكتب لعظيم فائدتها [illegible]
[illegible] على حروف أربعة [illegible]
[illegible] ومقولات [illegible] مظلوم ونصر المظلوم [illegible]
الحروف الأربعة قوم حكموا على تلك الكتب [illegible]
للكتاب [illegible] على معانيها [illegible]
الله عز وجل [illegible] إذ يقول [illegible]
السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا [illegible]
[illegible] به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم [illegible]
[illegible] من الأجر الجزيل العظيم [illegible]
من نفوسهم الجائرة الحاكمة قبل [illegible]

من مقدمة الكتاب في (س)، ص: (٣١٦) من طبعتنا.

بداية باب جامع الكلام في الأجناس في (س)، ص: (٣٤٣).

النوع لو توهم معدوما وما لم يعدم الجنس الا ترى لو عدمت البياض لم تعدم اللون لانه يوجد
السواد والخضرة والحمرة وغير ذلك وكذلك لو عدمت الانسان لم يعدم الحي لانه يوجد
الخيل والدجاج وغير ذلك ولو عدم الجنس لعدمت جميع الانواع وهذا انتهى الكلام
في المدخل الى علم المنطق والالفاظ الخمسة التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة
والعرض وهو الذي يسميه الاوائل ايساغوجي واول من جمعه رجل يسمى
فرفوريوس من اهل صور والحمد لله رب العالمين كثيرا لا شريك له ولا حول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله على محمد عبده ورسوله وسلم تسليما

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وعلى آل محمد
كتاب الاسما المفردة وهو اول ما بدا به
ارسطاطاليس من كتبه وهو المسمى في اللغة اليونانية قاطاغورياس معناه العشر
المقالات . فنقول وبالله التوفيق ان الاسما التي تقع على كل واحد منها على كثيرين
جماعة اشخاص فانما يقع تحتها مسميات في جميع اللغات او ما عن آخرها
على خمسة اوجه لا سادس لها اما ان يكون المسمى يوافق المسمى الثاني في اسمه وحده
معا كقولنا فرس وفرس او كقولنا حجر وحجر لان كل واحد من هذين المسميين يوافق
الآخر في اسمه لانه لفظ واحد ويوافقه ايضا في حده لان كليهما حساس متحرك
بارادة وكلاهما ايضا صهالان محدد الاذان مستعمل في الركوب وهو يهم منه
الشيء عنه في الجري وهذا النوع يسمى الاسماء المتواطية وان شئت قلت المتفقة
والثاني ان يكون المسمى يخالف المسمى في اسمه وحده معا كقولنا رجل وحمار فان
هذين لفظان مختلفان وهذا النوع يسمى الاسما المختلفة . والثالث ان يكون
المسمى يوافق المسمى في اسمه ويخالفه في حده كقولنا النسر للطائر من السباع والاسد
في الجو الذي ياكل الجيف وقولنا لبعض اعضا الفرس حافر الفرس نسر وقولنا
نسر للنجم الذي في السماء وما اشبه هذا مما هو كثير في اللغة وهذا النوع يسما
الاسما المشتركة ومنها يقع البلا اكثر في المناظرة فيتنازع الخصمان ويكون
الجواب ولحد منهما يريد معنى والآخر يريد معنى وهذا لا ينفع الا ان ...

بداية كتاب الأسماء المفردة في (س)، ص: (٣٦٥).

الحركة القاسمية الظاهرة وهي تبدل الاماكن وما دام الجسمان لنفسه
و[illegible] حركة سكون المتحرك بما فالسكون بالجملة يباين الحركة بالجملة
والحركة المكانية النقلية تنقسم قسمين اختيارية وطبيعية والاختيارية
تنقسم قسمين احدهما تحريك البارئ عز وجل ما شاء من اجرام الجسم
لعلي من ارتفاع ومطر وما اشبه ذلك وهي حركة حالة في الاشياء المذكورة
والثاني [illegible] والثاني تحريك النفس لما هي من الاجسام صعدا وسفلا
وامام ووراء ويمنة ويسارا او حركة جسم مختار بحيلته والطبيعية تنقسم
[illegible] حركة من الوسط بمعنى علو كالنار والهواء الاخذين ابدا الى الانتهاء
ولا ياخذ اسفلا الا بالقسر والقهر وحركة الى الوسط كحركة الماء
والارض فلا ياخذ ابدا الا سفلا يطلبان المركز ولا ياخذ علوا الا بالقسر
والقهر وحركة حول الوسط وهي حركة الافلاك [illegible] وما بينهما من الاجرام الجارية
على رتبة معهودة طبيعية وهي كلها حركة استدارة وهذه الحركة تنقسم
قسمين اما من شرق [illegible] للفلك الاعلى في ذاته واما من غرب الى الشرق
[illegible] هي ايضا تختلف في حال سرعتها
[illegible] الا الله الا هو [illegible] فالحمد [illegible]
[illegible] وصلى الله على محمد وعلى آله وسلم
[illegible] الرحمن الرحيم

[illegible] الا

ومعنى [illegible] باللغة اليونانية باري ارمينياس [illegible] رسم الاسم والاسم
صوت موضوع بالاتفاق لا يدل على زمان معين وان فرقت اجزاؤه لم يدل على [illegible]
من معناه [illegible] موضوع بالاتفاق واصطلاحا من اهل اللغة على ما [illegible]
به المعاني [illegible] عليها كاتفاق العرب على ان سموا الراعي
الطويل العنق [illegible] الظهر العالي القوائم القصير الذنب المتحمل للحمل والركوب
بعيرا واتفاق العجم على ان سمته باسم آخر وكل ذلك الاسماء الدالة [illegible] كرنا

بداية كتاب الأخبار في (س)، ص: (٤٢٧).

والجزئيات منها ولا فرق وبالله تعالى التوفيق فقد نبهنا على كل ما يطالب
الخطابيون ولا شراف على صحيح معاني الكلام اليه فاقة وضرورة من احكام الاخبار
ومن الاسماء المركبة ونعقب ان شاء الله تعالى ان شاء الله عز وجل في الكتاب الذي يتلوا
هذا وهو كتاب صناعة البرهان ولم نترك الا اشيا من تقاسيم من مختلطات وسوالب
من الشنايعات والمعزات والمحصورة والمهملة من المخصوصة ومن الاشكال الثلاثة
والرابعة لا نحتاج اليها وانما هي تمرن وتمهر لمن يحقق بهذا العلم يحيط برد ضبط
جميع وجوهه وانما هذه المسايل التي تركنا كالنوازل الموضوعة في الفقه
كقول القائل رجل مات وترك عشر بن جدة منها جدة وعشرين من عمات
البنين وبني البنين بعضهم اسفل من بعض في درج مختلفة فمثل هذا
لا يحتاج اليه لانه لا يقع في الزمان ولكنه تمهر وتنبيه للذهن وكنحو المسايل الطوال
التي ادخلها ابو العباس المبرد في صدر كتابه المقتضب في النحو فانها مما لا
ترد على احد ابدا الا في كتاب ولا في كلام وكنحو كلام كثير من وحشي اللغة
كالعفنجج والعفابنط والفدعمل وليسنا نذم من طلب مثل هذا من نحوه بل انه لكنا
نقول لا يتشاغل به الا من علم انه بلغ مراده في جوامع له ومقدمات مما لا بد
منه من تفسير تلك الجمل فاذا انتهى في ذلك واراد الاكمال والاغراق فليفعل
فانه من تدرب بالوعر زاد ذلك في حفظه تناول السهل فقد للعناء عن [illegible]
الاجياد لانه كان اذا اراد جريا لا حمل لباس درعين قبل ذلك فاذا جارى
خلع احدهما فخف عليه الواحد والتنفس هكذا وبالله التوفيق وله الامتنان
من عمل ومن بعده ثم كنا بطارا منيباس والحمد لله على ذلك كثيرا كما هو اهله
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آل محمد وسلم تسليما كثيرا ابدا
بسم الله الرحمن الرحيم اللهم صل على محمد وسلم

[illegible] قال ابو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم [illegible]
هذا الجزء من ديواننا هذا جمعنا [illegible] الثالث
من كتب ارسطاطاليس في المنطق وهو المسمى بابوذقطيقا

أول كتاب البرهان في النسخة (س)، ص: (٤٦٣).

النافية الجزئية وقد قدمنا أنها لا تنعكس وإذا كان ما قلنا فذلك أنتاج من النتيجة صادق إذا فالنتائج كما ذكرنا أربعة عشر تنعكس منها ثمان ثلث في الشكل الأول اثنتان منها موجبتان إحداهما جزئية والثانية كلية والثالثة كلية نافية واثنتان في الثاني كليتان نافيتان وثلث في الثالث موجبات فذلك اثنتان وعشرون نتيجة صادقة

تذكرما قلنا قبل إن القضايا وهي الأخبار تنقسم قسمين قاطعة وشرطية فهذه القاطعة قد ذكرنا أقسامها والحمد لله واهب التمييز والعلم والبيان والقوة وهو الذي لا نستمد المزيد في كل ذلك ومن كل خير إلا منه لا إله إلا هو فإذ قد أتممنا ذلك فلنشرع في ذكر القسم الثاني وهو الشرطية إن شاء الله عز وجل ولا حول ولا قوة إلا بالله تعالى ذكره

تم السفر الأول من كتاب التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية تأليف أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الأندلسي رحمة الله عليه والحمد لله الكثير (؟) الذي لا نستمد ... هو أهله وصلى الله على النبي محمد وسلم

وهذا بدؤ السفر الثاني منه

بسم الله الرحمن الرحيم اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آله

... الشرطية ... نقول وبالله تعالى نستعين باب الشرطية

هي ما لم يقطع في وصف الموصوف فيها بشيء لازم فالشرطية هي تنقسم قسمين إما معلقة بشيء آخر وإما مقسمة فالمعلقة تنقسم قسمين والمعلقة بالجملة تسمى المتصلة وهي التي علق الحكم فيها بحكم آخر يصح بصحته أو يبطل ببطلانه مثال ذلك إن كان هذا زنى وهو محصن عاقل فإنه يجلد ويرجم لكنه زنى فيجلد ويرجم فهذه قضية شرطية مركبة من حكمين أحدهما صفة الزاني والثاني صفة ما يصنع به إذا زنى وهو الجلد والرجم فالحكم الأول يسمى المتقدم وهو قولك

بداية باب ذكر القضايا الشرطية في (س)، ص: (٤٩٢ ـ ٤٩٣).

والباطل كثير والحمد لله الذي يحمد الواهب المنعم عز وجل عليه [illegible]
يجب أن يفرح له الحاسد عليه فيما أوجبه البرهان [illegible] واعلم أنه لا فرق فيما
الأحكام الشرعية ومن ما يصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان التي
في الخطأ في الشرايع أضر وأشد فسادا في الدنيا وأردى عاقبة في الآخرة وأحق
فيه والاحتياط بالتصحيح وأولى بترك المسامحة والخطأ بتحري الصواب وأن لا يقدم فيها
إلا على ما أوجبته مقدمات موجودة عن مثلها إلى أن يبلغ أوائل العقل والحس وبالله نعتصم
التوفيق وله الحمد ومنه الاستفادة من سبيل مواهبه والخطأ في ذلك يشمل الباطل
ويستوجب صاحبه النكال في الدار الآخرة [illegible] وترك البحث [illegible] عليه
واعلم أن المتقدمين سموا المقدمات قياسا [illegible] القياس [illegible] صحيحة
من سفسطائية وأوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة فسموا الحكم
لاستقراء المذموم قياسا وسموا الحكم فيما لم يرد فيه نص بحكم في آخر مما ورد فيه
نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياسا واستدلالا واجتهادا [illegible]
فأرادوا تصحيح الباطل بأن يسموه باسم أو نعت غيرهم على الحق الواضح كالذي [illegible]
[illegible] إذا استعمل الأكثر [illegible] بأن سماه باسم [illegible]
الرسول عليه السلام [illegible]
لا [illegible] على التعليل وقد قلنا قبل إنه ليس في العالم شيئان إلا وبينهما شبه ما وافتراق
ما ضرورة لا بد من ذلك فإن كان الشبه يوجب استواء الحكم فليحكم لكل ما في العالم بحكم
واحد [illegible] من أجل اشتباهه في صفة ما ولم كان الاجتماع في التشبيه يوجب
استواء الحكم ولم يكن الافتراق في الشبه يوجب اختلاف الحكم [illegible] أيضا أن لا
[illegible] من أجل اختلافهما في صفة ما وكل هذا خطأ وحيرة [illegible]
إلى التناقض والضلال ونعوذ بالله من ذلك كله ولا حول ولا قوة إلا بالله

باب
زيادة من الكلام في بيان السفسطة وسمت الأوائل ما أخذ من مقدمات [illegible]
سفسطة [illegible] ولا قوة إلا بالله
واعلم أن [illegible] الناصر [illegible]
لا [illegible] بإسقاط قسم من الأقسام أو الأكثر من قسم وإما زيادة قسم [illegible]

أول باب زيادة من الكلام في بيان السفسطة، في (س)، ص: (٥٦٦).

وذلك كل راجع الى اوايل العقل والحس. واما علم العدد [illegible] فحصل
من اوايل العقل [illegible] واما علم النجوم فينقسم قسمين احدهما علم هيئة [illegible]
وقطع الكواكب والشمس والقمر والسما واستوا اقسام الفلك ونحو ذلك فهذا القسم
مقدماته راجعة الى العدد والهندسة واوايل العقل والحس. والقسم الثاني
القضايا الكاينة بسبب انتقال الكواكب والشمس والقمر في البروج ومناظرة
بعضها بعضا فان صحت التجربة لشي من ذلك صدق والا فليس هناك الا اخبار
قوم متقدمين فقط واما علم البلاغة فعلى ما ذكرته في بابها ان شا الله
عز وجل واما علم العبارة فان الاشيا رويناه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعن افاضل اهل هذا العلم وملاك هذين العلمين التوسع في جميع العلوم
الطبع والمواتية في اصل الخلقة وقد استقصينا الى ما اردناه من احكام القول في
البرهان وتوابعه وما اشبه به مما ليس ببرهان والحمد لله رب العالمين وحده
لا شريك له وحسبنا الله ونعم الوكيل

كتاب

البلاغة قد تكلم ارسطاطاليس في هذا الباب وتكلم الناس فيه كثيرا وقد
تكلم فيه قدامة بن جعفر الكاتب كتابا حسنا وبلغنا حين الفنا هذا ان احمد
احمد بن عبد الملك بن شهيد القرطبي [illegible] ذلك كتابا وهو من المتمكنين من علم البلاغة
الاقويا فيه جدا وقد كنت التمست [illegible] الا انه لم [illegible]
بالكتب التي ذكرنا عن الاشتغال عن الكلام في هذا الشان ولكنا نتكلم فيه بالحق
[illegible] على ما قد بلغه علمنا من سمعنا وممن نسمي ان شا الله عز وجل
وبالله نستعين ان البلاغة قد تختلف في اللغات على قدر ما تستحسن
اهل كل لغة من مواقع الفاظها على المعاني التي تتفق في كل لغة وقد يكون معدودة
في البلاغة الفاظ مستغربة فاذا استعملها لم تعد في البلاغة
ولا مستحسنة وتقول البلاغة ما فهمه العامي كفهم الخاص وكان بلفظ
يفهمه العامي لانه لا عهد له بمثل نظمه ومعناه واستوعب المراد كله
ولم يزد فيه ما ليس منه ولا حذف مما يحتاج اليه من ذلك المطلوب شيئا
وقرب على المخاطب به فهمه لوضوحه وتقريبه ما بعد وكثرة المعاني

أول كتاب البلاغة في (س)، ص: (٦١٨).

ألف السقم جسمه والأنين ... وبراه الهوى فما يستبين

لا تراه الظنون إلا ظنونا ... وهو أخفى من أن تراه الظنون

قد سمعنا أنينه من قريب ... فطلبنا الشخص حيث كان الأنين

لم نعثر إنه جليد ولكن ... ذاب شغفا فلم تجده المنون

وهو مليح ولكنا نتكلم فيه مقدار ما يحسن فنقول الشعر ينقسم ثلاثة أقسام صناعة وطبع وبراعة فالصناعة هي التأليف الجامع للاستعارات بالأشياء والتعليق على المعاني والكناية عنها وفي هذا الباب من المتقدمين زهير بن أبي سلمى ومن المحدثين حبيب بن أوس د والطبع هو ما لم يقع فيه تكلف وكان لفظه عاميا لا يقصر فيه عن معناه حتى لو أردت التعبير عن ذلك المعنى بسوى ألفاظه باستعمل ولا أدعى من ذلك اللفظ وفي هذا الباب من المتقدمين جرير ومن المحدثين الحسن د والبراعة هي التصرف في دقيق المعاني وبعيدها والإكثار منها لا تعمل الناس بالقول فيه وإصابة التشبيه وتحسين المعنى اللطيف وفي هذا الباب من المتقدمين امرؤ القيس ومن المتأخرين علي بن عباس الرومي وأشعار سائر الناس راجعة إلى الأقسام التي ذكرناها ومن كان مريدا وإنما من أراد التبحر في أقسام الشعر وتمكنا ... وأفانين التصرف في محاسنه فليتطلع في كتاب قدامة بن جعفر في نقد الشعر وفي كتب أبي علي الحاتمي فيهما لغاية الكفاية وإذ نعلم هذا المعنى وكون أمر ستحرا ليس ملتبسا لكنها حيلة الإنسان تقوى صاحبها بالتوسع في الأشعار وتدبرها وإذ قد تكلمنا في الشعر بكلام جامع لأقسامه وانقضى أربنا فنقول هذا هو حد المنطق الذي يحذر منه الظنون في ترك اليقين قد كشفنا غامضه وسهلنا مطلبه وكفينا صاحبه تشنيع الجاهلين وشعوذة المتحرفين وحيرة المتوهمين ولله الشكر خالق الأولين والآخرين فلنختم كتابنا بما بدأنا به فنقول الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد خاتم أنبيائه ورسله وسلم تسليما كثيرا [redacted]

تأليف الإمام الأوحد البارع أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب ابن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد رضوان الله عليه

الصفحة الأخيرة من نسخة المكتبة الأحمدية في تونس (س).



الكتاب الأول

التقريب لحد المنطق والمدخل إليه

بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية

تصنيف

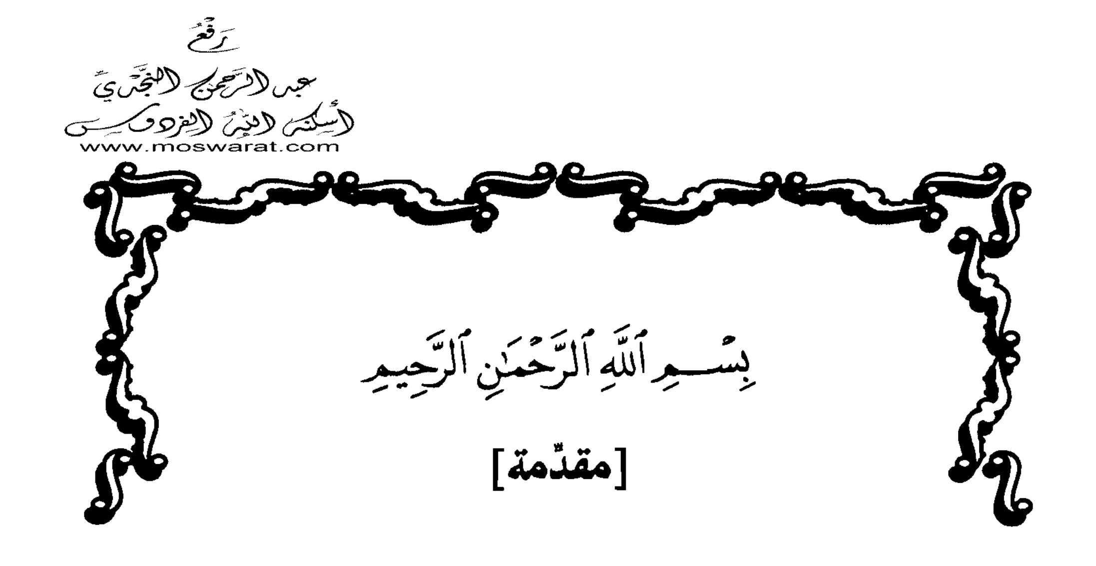
أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي
المتوفى سنة (٤٥٦هـ) عن (٧١) سنة و(١٠) أشهر و(٢٩) يوماً
رحمه الله تعالى

دراسة وتقديم

أبي عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري

تحقيق

عبد الحق بن ملا حقي التركماني



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[مقدّمة]

الحمد لله ربِّ العالمين، بديع السَّماوات والأرض وما بينهما، ذي (٩٣)
العرش المجيد، الفعَّال لما يريد، وصلَّىٰ الله علىٰ محمَّدٍ عبده، وخاتَم
أنبيائه، ورسوله إلى عباده ـ مِنَ الأنفسِ الحيَّة القابلة للموت، من الإنس
والجنّ ـ بالدِّين الَّذي اخْتَبَرَهُمْ به، لِيُسْكِنَ الجَنَّةَ التي هي دار النَّعيم
السَّرمديِّ مَنْ أطاعه، ويُدْخِلَ النَّارَ التي هي محلُّ العذاب الأبديِّ مَن عَصَاهُ.
وما توفيقُنا إلَّا بالله ـ تعالىٰ ـ، ولا حولَ ولا قوَّةَ إلَّا بِهِ ـ عزَّ وجلَّ ـ.

أمَّا بعد: فإنَّ الأوَّلَ الواحدَ الحقَّ الخالقَ لجميع الموجوداتِ دُونَهُ؛
يقولُ في وَحْيِهِ الَّذي آتاهُ نَبِيَّهُ وخَلِيلَهُ المقدَّس: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ
عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾﴾ [الزمر: ٦٢]، وقالَ ـ تعالىٰ ـ: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ
ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩١] مُثْنِيًا عليهم، وقالَ ـ تعالىٰ ـ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ
﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾ [الرحمٰن: ١ ـ
٤]، وقالَ ـ تعالىٰ ـ: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا (٩٤)
لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العلق: ٣ ـ ٥]؛ فهذه الآياتُ جامعةٌ لجميع وجوه[1] البيان الذي
امتنَّ به ـ عزَّ وجلَّ ـ علىٰ النَّاطقين مِنْ خَلْقِهِ وفضَّلَهم به علىٰ سائر
الحيوان، فضلاً منه ـ تعالىٰ ـ يُؤْتيه مَنْ يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

ووجَدْناه ـ عزَّ وجلَّ ـ قد عدَّدَ في عظيمِ نِعَمِهِ علىٰ مَنْ ابتدأ اختراعه

---

(١) س: جامعة لوجوه.

من النَّوعِ الإنسيِّ تعليمَهُ (أسماءَ) الأشياءِ؛ فقالَ ـ تعالىٰ ـ: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، وهذا هو الَّذي بانَتْ به الملائكةُ والإنْسُ والجنُّ من سائر النُّفوس الحيَّة، وهو البيانُ عن جميع الموجودات[١] ـ علىٰ اختلاف وجوهها، وتبايُن[٢] معانيها، الَّتي من أجل اختلافها وجبَ أنْ تختلفَ أسماؤها ـ ومعرفةُ وقوعِ المسمَّيات تحت الأسماء، فمَنْ جهل مقدارَ هذه النِّعمة عند نفسه، وسائرِ نوعه، ولم يعرف موقعها لديه؛ لم يَكَدْ يفضل البهائم إلَّا بالصُّورة. فللَّه الحمدُ علىٰ ما علَّم وآتىٰ، لا إله إلَّا هو. ومَنْ لم يعلم صفات الأشياء المسمَّيات، الموجبة لافتراق أسمائها ويحدَّ كلَّ ذلك بحدوده[٣]؛ فقد جهل مقدار هذه النِّعمة النَّفيسة، ومَرَّ عليها غافلاً عن معرفتها، مُعْرِضًا عنها، ولم يخبْ خيبةً يسيرةً بل جليلةً جدًّا.

فإنْ قالَ جاهلٌ: فهل تكلَّم أحدٌ مِنَ السَّلف الصَّالح في هذا؟

قيل[٤] له: إنَّ هذا العلمَ مُسْتَقِرٌّ في نفس كلِّ ذي لبٍّ، فالذِّهن الذَّكيُّ واصلٌ بما مكَّنه الله ـ تعالىٰ ـ (فيه) من سعة الفهم؛ إلىٰ فوائد هذا العلم، والجاهلُ متسكِّعٌ كالأعمىٰ حتَّىٰ يُنَبَّهَ عليه، وهكذا سائر العلوم. فما تكلَّم أحدٌ من السَّلف الصَّالح ـ رضي الله عنهم ـ في مسائل النَّحو، لكنْ لمَّا فَشَا جهل النَّاس باختلاف الحركاتِ الَّتي باختلافها تختلفُ المعاني في اللُّغة
(٩٥) العربية؛ وَضَعَ العلماءُ كتب النَّحو، فرفعوا إشكالاً عظيمًا، وكانَ ذلكَ مُعينًا علىٰ الفهم لكلام الله ـ عزَّ وجلَّ ـ، وكلام نبيِّه ﷺ، وكان مَنْ جَهِلَ ذلكَ ناقِصَ الفهم عن ربِّه ـ تعالىٰ ـ، فكانَ هذا مِنْ فعل العلماء حَسَنًا وموجبًا لهم أجرًا. وكذلكَ القولُ في تواليف العلماء ككتب اللُّغة، وكذلك القول ـ أيضًا ـ في تواليف كتب الفقه؛ فإنَّ[٥] السَّلفَ الصَّالحَ غَنُوا عن ذلك ـ كلِّه ـ

---

(١) م: المرادات.
(٢) س: وبيان.
(٣) س: بحدودها.
(٤) م: فقيل.
(٥) س: وكذلك القول في تواليف كتب العلماء في اللغة والفقه؛ فإنَّ. والمثبت من (م) لكن فيه: وإنَّ.

بما أبانهم الله تعالىٰ به مِنَ الفَضْل ومشاهدة النُّبوَّة، وكانَ مَنْ بعدهم فقراءَ إلىٰ ذلك ـ كلّه ـ، يُرىٰ ذلكَ حِسًّا، وَيُعْلَمُ نَقْصُ مَنْ لم يطالع هذه العلوم، ولم يقرأ هذه الكتب؛ وأنَّه قريبُ النِّسبة من البهائم، وكذلكَ هذا العلم؛ فإنَّ مَنْ جَهِلَهُ خَفِيَ عليه بناءُ كلام الله ـ تعالىٰ ـ مع كلام نبيِّه ﷺ، وجاز عليه الشَّغْبُ جوازًا لا يفرِّق بينه وبين الحقِّ، ولم يعلمْ دِينَه إلَّا تقليدًا، والمُقَلِّدُ مذمومٌ، وبالحَرَىٰ إنْ سَلِمَ من الحَيْرة، نعوذ بالله منها. فلهذا ولما[1] نذكره بعد هذا ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ وجبَ البِدَارُ إلىٰ تأليف هذا العلم، والتَّعب في شرحه وبسطه[2]؛ بحول الله وقوَّته، فنقول وبالله ـ تعالىٰ ـ نستعين:

* * *

[مراتبُ البيان]

إنَّ جميعَ الأشياء التي أحدَثها الأوَّلُ، الذي لا أوَّلَ علىٰ الإطلاق سِواه، وقسَّمَها الواحدُ الذي لا واحدَ علىٰ التَّصْحيح حاشاه، واختَرَعَها الخالقُ الَّذي لا خالقَ علىٰ الحقيقة إلَّا إيَّاه؛ فإنَّ مراتبها في وجوه البيان أربعةٌ، لا خامسَ لها أصلًا، ومتىٰ نَقَص[3] منها جزءٌ واحدٌ؛ اختلَّ من البيان بمقدار ذلك النَّقْص.

فأول ذلك: كونُ الأشياء الموجودات حقًّا في أنفسها، فإنَّها إذا كانت حقًّا فقد أَمْكَنَتْ اسْتِبَانَتُها، وإنْ لم يكن لها مستبينٌ ـ حينئذٍ ـ موجودٌ.

فهذه أولىٰ مراتب البيان؛ إذ ما لم يكن موجودًا فلا سبيلَ إلىٰ استبانته.

والوجه الثاني: بيانُها عند مَنْ استبانَها، وانتقال أشكالها وصِفَاتها إلىٰ نفسه،

---

(١) س: وما.

(٢) قد ناقشتُ المصنِّف ـ رحمه الله ـ فيما تقدَّم في «مقدمة التحقيق» ص٢٥٣، فيما أورده هنا من الحجج الواهية على وجوب الاشتغال بعلم المنطق، وبيَّنت مواطن الخلل فيها. فينبغي التنبُّه لذلك، وبالله التَّوفيق.

(٣) س: وإن تناقص.

(٩٦) واستقرارها فيها بمادَّة العقل الَّذي فُضِّلَ به النَّاطقُ[١] من النُّفوس، وتمييزه لها على ما هي عليه، إذْ مَنْ لم يَبِنْ له الشَّيءُ لم يصحَّ له عِلْمُه ولا الإخبارُ عنه.

فهذه المرتبةُ الثَّانيةُ مِنْ مراتب البيان.

والوجه الثالث: إيقاعُ كلماتٍ مؤلَّفاتٍ من حروف مقطَّعاتٍ، مكَّنَ الحكيمُ القادرُ لها المخارجَ مِنَ الصَّدر، والحَلْق، وأنابيب الرِّئة، والحَنَكِ، واللِّسان، والشَّفَتَيْن والأسنان، وهيَّأ لها الهواءَ المندفعَ بقرع اللِّسان إلى صُمُخِ[٢] الآذان، فتوصَّلُ بذلك نَفْسُ المتكلم مثل ما قد استبانته، واستقرَّ فيها؛ إلى نَفْسِ المخاطَب، وتنقُلُه إليها بصوتٍ مفهوم بقبول الطَّبع منها لِلُغةٍ اتَّفقا عليها، فتستبينُ من ذلكَ ما قد استبانته نفسُ المتَكلِّم، ويستقرُّ في نَفْسِ المخاطَب؛ مثلُ ما قد استقرَّ في نفس المتكلِّم، ويخرج[٣] إليها بذلكَ مثلَ ما عندها، لُطْفًا من اللَّطيف الخبير، لِيُنْتِجَ لها ما وَهبنا[٤] من هذه الخاصَّة الشَّريفة، والقوَّة الرَّفيعة، والطَّبيعة الفاضلة، المقرِّبة لِمَنْ استعملها في طاعته إلى فوز الأبد برضاه والخلود في جنَّته؛ نتيجةً يَبِينُ بها[٥] من البهائم الَّتي لا ثوابَ ولا عقابَ عليها، والَّتي سخَّرها لنا في جملة ما سَخَّر، وذَلَّلَها لِحُكْمِنا مع ما ذلَّلَ، إذ خلقَ لنا ما في السَّماوات والأرض، إلَّا ما حمى عَنَّا، واستثنى بالتَّحريم علينا، فللّه الحمد والشُّكر مِنَّا، والسَّمع والطَّاعة علينا، ومِنْ فَضْلة تَتْمِيمُ ذلك لنا بمنِّه وطَوْله، قالَ الله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤].

فهذه المرتبة الثَّالثة من مراتب البيان.

والوجه الرابع: إشاراتٌ تقعُ باتِّفاقٍ، عُمْدَتُها تخطيطُ ما استقرَّ في النَّفْسِ

(٩٧) من البيان المذكور، بخطوطٍ متبايِنَةٍ، ذات لونٍ يخالفُ لونَ[٦] ما تُخطُّ فيه،

---

(١) س: العاقل.

(٢) صمخ: جمع صماخ، وهو ثقب الأذن. وفي س: (سمخ) وهو لغة فيه.

(٣) س: وخرج.

(٤) س: لينتج لما وهب لنا. ولفظة لينتج لم يعجم منها إلا التاء في النسخة (س).

(٥) م: تبين.

(٦) م: مخالف للون.

مُتَّفَقٌ عليها بالصَّوت ـ المتقدِّم ذكره ـ، فيسمَّىٰ ذلك كتابًا، تمثِّله اليدُ الَّتي هي آلةٌ لذلك. فتبلِّغُ به نفسُ المخطِّط ما قد استبانَتْهُ إلىٰ النَّفْسِ الَّتي تريدُ أنْ تشاركها في استبانة ما قد استبانَتْهُ، فتُوصِلُها إليها العينُ، الَّتي هي آلةٌ لذلك، وهي في الأقطار المتباعدة، وعلىٰ المسافات المتنائية الَّتي يتفرَّق الهواء المسمَّىٰ صوتًا قبل بلوغها، ولا يمكن توصيله إلىٰ من فيها؛ فَتُعْلِمُها بذلكَ دونَ مَنْ يجاورها في المحلِّ مِمَّنْ لا تُرِيدُ إعلامه. ولولا هذا الوجه، ما بلغتْ إلينا حِكَمُ الأموات علىٰ آباد الدُّهور، ولا علمنا علومَ الذَّاهبين علىٰ سوالف الأعصار، ولا انتهتْ إلينا أخبار الأمم الماضية، والقرون الخالية.

وتندرج في هذا القسم أشياء تُبَيِّنُ وليست بالفاشية، فمنها: إشاراتٌ باليد فقط، ومنها إشاراتٌ بالعين أو ببعض الأعضاء، وقد يمكن أنْ يؤدَّىٰ البيانُ بمذاقاتٍ، فمن ذلك[1] ما يدرك الأعمىٰ بها البيانَ، /ومنها ما لا يدركه إلا المبصر، إلَّا أنَّها ـ حاشا الخطَّ ـ لا يدرك بها البيان /إلَّا الحاضر وحدَهُ علىٰ حسب ما يُتَّفق عليه مع المشير بذلكَ إليه.

فهذه المرتبة الرابعة من مراتب البيان؛ إذ لا سبيلَ إلىٰ الكتاب إلَّا بعد الاتِّفاق علىٰ تمييز تلكَ الخطوط بالأصوات المُوقِفَة[2] عليها، قدرةٌ[3] عجزت العقولُ عن أكثرَ /مِنَ/ المعرفة بها، وتوحَّدَ الأوَّلُ الواحدُ الخالقُ الحقُّ بتدبير ذلكَ واختراعه دونَ عِلَّةٍ أوجبت (عليه) ذلكَ، إلَّا أنَّه يفعلُ ما يشاءُ لا مُعَقِّبَ لِحُكْمه، ولا يُسْأَلُ عَمَّا يفعلُ، وهم يُسأَلون[4]. وصارتْ نهايةُ الفضائل فينا[5] فهْم ما ذكرنا، واستعماله في وجوهه، والإقرار للخالق الأوَّل الواحد الحقِّ بالقوَّة والقُدْرة والعلم؛ وأنَّه مباينٌ لِخَلْقه في جميع صفاتهم.

---

(١) م: هذه.

(٢) ضبطت في (م) بتشديد القاف، وله ـ بفتحه ـ وجهٌ.

(٣) س: ندرة.

(٤) تضمين لقوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾ [الرعد: ٤١]، وقوله سبحانه: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣]. [وتقدَّم الردُّ على المصنِّف رحمه الله في نفيه تعليل أفعال الله تعالى، فراجعه: ص ٢٢٩ وما بعدها].

(٥) س: فيها.

[نشأة علم المنطق]

(٩٨) وَبَعْـدُ:

فإنَّ مَنْ سلفَ من الحكماء ـ قبلَ زماننا ـ جمعوا كتبًا رتَّبوا فيها فروقَ وقوع المسمَّيات تحتَ الأسماء الَّتي اتَّفقت جميع الأُمَم في معانيها، وإنْ اختلفتْ في أسمائها الَّتي يقع بها التَّعبير عنها، إذ الطَّبيعةُ واحدةٌ، والاختيار مختلف شتَّىٰ، ورتَّبوا كيف يقومُ بيان المعلومات من تراكيب هذه الأسماء، وما يصحُّ من ذلكَ وما لا يصحُّ، وثَقِفوا[1] هذه الأمور، فحدُّوا في ذلك حدودًا ورفعوا الإشكالَ، فنفع الله ـ تعالىٰ ـ بها منفعةً عظيمةً، وقرَّبتْ بعيدًا، وسَهَّلتْ صَعْبًا، وذلَّلتْ عزيزًا[2]، فمنها كُتُبُ أرسطاطاليس الثَّمانية المجموعة في حدود المنطق[3].

❋ ❋ ❋

(١) أي: حذَقوا وفهموا. وفي س: (وتقفَّوا) أي: تتبَّعوا وبحثوا.

(٢) م: وعرًا. وفي س بعدها: إرادة الحقائق. ولا وجود لها في م.

(٣) الكتب الثمانية هي:

١ ـ المقولات (The Categories): وسماه ابن حزم: الأسماء المفردة.

٢ ـ العبارة (The Hermeneutics): وسماه: كتاب الأخبار.

٣ ـ القياس، أو التحليلات الأولى (The Prior Analytics).

٤ ـ البرهان، أو أنولوطيقا الثاني (The Posterior Analytics).

٥ ـ الجدل، أو المواضع الجدلية (The Topics).

٦ ـ السفسطة، أو الحكمة المموَّهة (The Sophistic). وهذه الكتب الأربعة جمعها ابن حزم في (كتاب البرهان).

٧ ـ الخطابة (The Rhetoric): وجعله ابن حزم: كتاب البلاغة.

٨ ـ الشِّعر (The Poetic).

وهذه الكتب مجموعة تسمَّىٰ: (الأورغانون)، وقد نشر الدكتور عبد الرحمٰن بدوي الترجمة العربية القديمة لها، باسم: «منطق أرسطو» (دار القلم، بيروت: ١٩٨٠م). وانظر ما كتبه روبير بلانشي في «المنطق وتاريخه» ص: ٣٧ ـ ٤٢، حول تاريخ تأليف ونقل وجمع هذه الكتب.

[مواقف النَّاس من علم المنطق]

ونحنُ نقولُ ـ قولَ من يرغبُ إلىٰ خالقه الواحدِ الأوَّل في تسديده وعصمته، ولا يجعلُ لنفسه حولاً ولا قوَّةً إلَّا به تعالى، ولا يعلم إلَّا ما علَّمه ـ: إنَّ من البرِّ الَّذي نأمَلُ أنْ نغتبط به عند ربِّنا ـ تعالىٰ ـ بيانَ تلك (الكتب)، لعظيم فائِدَتها، فإنَّا رأينا النَّاس فيها علىٰ ضروبٍ أربعةٍ: الثَّلاثة منها خطأٌ بشيعٌ، وجورٌ شنيعٌ، والرابعُ حَقٌّ مهجورٌ، وصوابٌ مغمورٌ، وعِلْمٌ مظلومٌ؛ ونَصْرُ المظلوم فرضٌ وأجرٌ.

فأحدُ الضُّروب الأربعة: قومٌ حَكَمُوا علىٰ تلك الكتب بأنَّها محتويةٌ علىٰ الكفر وناصرةٌ للإلحاد، دونَ أن يقفوا علىٰ معانيها أو يطالعوها بالقراءة. هذا وَهُمْ يتلُونَ قولَ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وَهُم المقصودونَ[1] به إذ يقول ـ تعالىٰ ـ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقولَه ـ تعالىٰ ـ: ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌۚ﴾ [آل عمران: ٦٦]، وقولَه ـ تعالىٰ ـ: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [النمل: ٦٤].

فرأينا مِنَ الأجر الجزيل العظيم في هذه الطَّائفة إزالةَ هذا الباطل من نفوسهم الجائرة الحاكمة قبل التَّثبيت، القائلة دونَ علم، القاطعة بغير برهانٍ ورفعَ المأثَم الكبير عنهم بإيقاعهم هذا الظَّنَّ الفاسدَ علىٰ قوم[2] برآءُ ذوي ساحةٍ سالمةٍ، وبَشرة نَقِيَّةٍ، وأديم أملسَ مِمَّا قَرَفُوهُم به. وقد قالَ رسول الله ﷺ ـ الواسطةُ بيننا وبينَ الواحد الأوَّل ـ: «**مَنْ قالَ لِأَخِيهِ: يا** (٩٩)
كَافِرُ! فَقَدْ بَاءَ بِها أَحَدُهُمَا»[3].

فنحنُ نرجو من خالقنا أنْ نكونَ (مِمَّن) يَضْرِبُ لنا في كَشْفِ هذه الغُمَّةِ بنصيبٍ وافرٍ نَنْتَفِعُ به جدًّا يومَ فَقْرِنا إلىٰ الحسنات، وحاجتنا إلىٰ

---

(١) م: المقصرون.
(٢) م: أقوام.
(٣) أخرجه البخاريُّ (٦١٠٤)، ومسلم (٦٠).

النَّجاة بأنفسنا مِمَّا يقع فيه الآثمون، وأن يُيَسِّرنا لسُنَّةٍ حسنةٍ نشاركُ مَنْ تصرَّفَ بعدنا ما كنَّا السببَ في علمه إيَّاه؛ /مِنْ/ أجره، دونَ أن يَنْقُصَ[1] من أجره شيءٌ، فهكذا وعدَنا الواحد[2] الأوَّل علىٰ لسان رسوله[3] ﷺ.

فهؤلاء ضربٌ.

والضَّرب الثَّاني: قومٌ يعدُّون هذه الكتبَ هذيانًا لا يُفْهم، وهراء من القول، وهَذَرًا من المنطق.

وبالجملة؛ فأكثر النَّاس سراعٌ إلىٰ معاداة ما جهلوه، وذمِّ ما لم يعلموه، وهم كما قالَ الصَّادق ـ عليه السَّلام ـ: «**النَّاسُ كإبِلٍ مِئَةٍ لاَ تَجِدُ فيها رَاحِلَةً**»[4]. فرأينا ـ أيضًا ـ أنَّ من وجوه البرِّ إفهامَ مَنْ جَهِلَ هذا المقدارَ الَّذي نَصَصْنا علىٰ فضله أوَّلاً، ولَعَمْري! ما ذلكَ بقليلٍ، إذ بالعلم بهذا المعنىٰ بِنَّا عن البهائم، وفهمنا مرادَ الباري ـ عزَّ وجلَّ ـ في خطابه إيَّانا.

---

(١) م: ينتقص.

(٢) س: الخالق.

(٣) يشير إلى قوله ﷺ: «**مَنْ سَنَّ فِي الإسلام سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقِصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الإِسْلامِ سُنَّةً سَيِّئَةً؛ كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا، وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ**» رواه مسلم (١٠١٧)، وللحديث قصَّة. وراجع في فقهه: «الإعتصام» للإمام الشاطبي ١/٢٢٧ ـ ٢٣٧.

والمصنِّف مأجور ـ إن شاء الله ـ على حسن نيَّته وقصده، ولكن الأمر ليس كما ظنَّه، بل إدخال علوم اليونان أهل الحيرة والشرك والأوثان في علوم أهل الإسلام؛ كان وما زال من أعظم أسباب الشَّرِّ والبدعة والضَّلال، يعلم هذا كل من علم حقيقة دعوة النبيِّ ﷺ ومنهجها، وأسسها ومقاصدها، وهي إنَّما تعلم بمعرفة ما كان عليه مَنْ علَّمهم النبيُّ ﷺ وربَّاهم؛ أعني صحابته الكرام الأخيار رضي الله عنهم، ومن جاء بعدهم من تلامذتهم وأتباعهم من السلف الصالح وأئمة السنة والحديث. وابن حزم ـ رحمه الله ـ يحبُّهم، ويواليهم، وينتسب إليهم، ويتمسك بسبيلهم في الجملة، ولكنه لا يعلم حقيقة منهجهم ومذهبهم وقولهم، فينحرف عنهم، ويخرج إلى هذه الأقوال الفاسدة، والدعاوى السقيمة. والمعصوم من عصمه الله تعالى.

(٤) أخرجه البخاري (٦٤٩٨)، ومسلم (٢٥٤٧).

والضَّرب الثَّالث: قومٌ قرأوا هذه الكُتُبَ المذكورةَ بعقولٍ مدخولةٍ، وأهواءٍ مَؤُوفَةٍ، وبصائرَ غير سليمةٍ، وقد أُشْرِبَتْ قلوبهم حبَّ الاستخفاف، واستلانوا مركبَ العَجْز، واسْتَوْبَؤُوا نقلَ الشَّرائع[1]؛ وقَبِلُوا قولَ الجهَّال: إنَّها كتبُ إلحادٍ. فمرُّوا عليها مَرًّا لم يفهمُوها، ولا تَدَبَّروها، ولا عَقِلُوها، فوسَمُوا أنفسهم بفهمها، وهم أبعد النَّاس عنها، وأنآهم عن درايتها، وكانَ ما ذكرنا زائدًا في تلبيس أمر هذه الكُتُب، ومنفِّرًا عنها؛ فقَوِيَ رجاؤنا في أنَّنا ببيان ما نبيِّنه منها نكونُ السببَ في هداية مَنْ سبقتْ له الهدايةُ في علم الله ـ عزَّ وجلَّ ـ، فيفوز بالحظِّ الأعلىٰ، ويحوزُ القِسْمَ الأسنىٰ إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ. ولم نَجِدْ أحدًا (١٠٠) قبلنا انتدَبَ لهذا، فرجونا ثوابَ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وأَمَلْنا عَوْنَهُ ـ تعالىٰ ـ في ذلك.

والضرب الرابع: قومٌ نظروا فيها بأذهانٍ صافيةٍ، وأفكارٍ نقيَّةٍ من المَيْل، وعقولٍ سليمةٍ؛ فاستناروا بها، ووقفوا علىٰ أغراضها، فاهتدوا بمنارها، وثَبَتَ التَّوحيدُ عندهم ببراهينَ ضَرُورِيَّةٍ لا محيدَ عنها، وشاهَدُوا انقسام المخلوقات، وتأثيرَ الخالق فيها، وتَدْبِيره إيَّاها، ووجدُوا هذه الكتبَ الفاضلة؛ كالرَّفيق الصَّالح، والخفير[2] النَّاصح، والصَّديق المخلص الَّذي لا يُسْلِمُ عند شِدَّةٍ، ولا يَفْتَقِدُهُ صاحبه في مَضِيقٍ إلَّا وجدَهُ معه. فلم يسلكوا شِعْبًا من شعاب العلوم إلَّا وجدوا منفعةَ هذه الكتب أمامهم ومعهم، ولا طلعوا ثَنِيَّةً من ثنايا المعارف إلَّا أحسُّوا بفائدتها غيرَ مفارقةٍ لهم، بل أَلِفُوها تفتح لهم كلَّ مُسْتغلَقٍ، وتُليحُ إليهم كلَّ غامضٍ في جميع العلوم، فكانتْ لهم كالمَيْلَقِ[3] للصَّيْرَفيِّ، والأشياء التي فيها الخواصُّ لتجلية مَخْصُوصَاتها[4].

(١) [س: (واستوبوا نقل الشرع). والوبأ: الطاعون أو كل مرض عام. يقال: استوبأتُ الماءَ والبلدَ وتوبَّأته، أي: استوخمته. انظر: «القاموس المحيط» (مادة: وبأ). ومراد المصنِّف ـ رحمه الله ـ أن هذا الصنف من الناس لم ينتفع بنقل الشرائع، بل صار ذلك مُمرضًا لعقولهم، ومُفسدًا لأفهامهم].

(٢) م: والحفير. والخفير: المجير.

(٣) س: الميدق. م: الميذق. والمثبت من (ع) وقال: والميلق: وعاء لتمليس الذهب (انظر: ملحق المعجمات لدوزي ٢/٦٣٨).

(٤) في كلام المصنِّف هنا مبالغة وتهويل، وقد رددْتُ عليه فيما تقدَّم، ص: (٢٥٣).

[منهج التَّصنيف وغرضه]

فلمَّا نظرنا في ذلك وجدنا من بعض الآفات[1] الدَّاعية إلى البلايا التي ذكرنا، تعقيدَ التَّرجمة فيها، وإيرادَها بألفاظٍ غير عامِّيَّةٍ، ولا فاشية الاستعمال، وليسَ كلُّ فهم تصلح له كلُّ عبارةٍ، فتقرَّبْنا إلىٰ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ بأنَّ نوردَ معاني هذه /الكتُب/ بألفاظٍ سهلةٍ سَبْطَةٍ، يستوي ـ إن شاء الله عزَّ وجلَّ ـ في فهمها العاميُّ والخاصيُّ، والعالم والجاهل؛ حسب إدراكنا، وما منحنا خالقنا ـ تبارك وتعالىٰ ـ مِنَ القوَّة والتَّصرُّف. وكان السَّببُ الَّذي حَدَا مَنْ سَلَفَ مِنَ المترجمينَ إلىٰ إغماض الألفاظ وتوعيرها وتخشين المسلك نحوها؛ الشُّحَّ منهم بالعلم والضَّنَّ به.

وقد[2] يقع لنا أنَّ طلاَّب العلم ـ يومئذٍ ـ وَالرَّاغبين فيه؛ كانوا كثيرًا ذوي حِرْصٍ قَوِيٍّ، فأمَّا الآن وقد زَهِدَ النَّاسُ فيه /زهدًا ليته سَلِمَ أهله (١٠١) منهم، بل قد أدَّاهم زُهْدهم فيه/ إلى إيذاء[3] أهله، وذَعْرِهم[4]، ومطالبتهم، والنَّيل منهم، ولم يقنع الجاهلُ بأَنْ يُتركَ وَجَهْلَهُ، بل صار داعيةً إليه، وناهيًا عن العلم بفعله وقوله، وصاروا كما قال حبيبُ بن أوس (الطائيُّ في وصفهم)[5]:

غَدَوْا وَكَأَنَّ الجَهْلَ يَجْمَعُهُمْ بِهِ أَبٌ وذَوُو الآدابِ فِيهِمْ نَوَافِلُ

فإنَّ الحظَّ لمن آثرَ العلم وعرف فضله؛ أن يسهِّله جهدَه، ويقرِّبه بقدر طاقته، ويخفِّفه ما أمكنه. بل لو أمكنه أنْ يهتفَ به علىٰ قوارع طُرُق المارَّة، ويدعو إليه في شوارع السَّابلة، وينادي عليه في مجامع السَّيَّارة، بل لو تيسَّر

(١) م: من بعض اللغات.
(٢) س: ولقد.
(٣) م: أذى.
(٤) ذَعَره يذعره ذَعرًا، وأذعره: أفزعَه وصيَّره إلىٰ الذُّعر وهو: الخوف والفزع. انظر: «اللسان» (مادة: ذعَر).
(٥) هو أبو تمَّام والبيتُ في ديوانه: ٢٥٦ (شرح محيي الدين الخياط).

له أَنْ يَهَبَ المالَ لطلَّابه، ويُجْرِيَ[1] الأجورَ لِمُقْتَنِيه[2]، ويُعْظِمَ الأجعالَ (عليه) للباحثين عنه، ويُسَنّي مراتبَ أهلِهِ، صابرًا في ذلك على المشقَّة والأذى؛ لكانَ ذلكَ حظًّا جزيلًا، وعملًا جيِّدًا، وسعيًا (مشكورًا) كريمًا، وإحياءً للعلم؛ وإلاً فقد دَرَسَ وطمس، وبَلِيَ وخَفِيَ؛ إلَّا تحلَّةَ القَسَمِ، ولم يبقَ منه إلَّا آثارٌ لطيفةٌ، وأعلامٌ داثرة، والله المستعانُ.

* * *

[شرط الانتفاع بمادّة الكِتاب]

ورأينا هذه الكتب كالدَّواء القويِّ؛ إن تناوله ذو الصِّحَّة المستحكِمَة، والطَّبيعة السَّالمة، والتَّركيب الوثيق، والمزاج الجيِّد؛ انتفعَ به وصفَّى بَنِيَّتَهُ، وأذهبَ أخلاطَه، وقوَّى حواسَّه، وعدَّل كيفياته. وإن تناوله العليل المضطَربُ المزاج، الواهي التَّركيب؛ أتى عليه، وزادَهُ بلاءً وربَّما أهلكه وقتله. وكذلك هذه الكتب إذا تناولها ذو العقل الذَّكِيِّ، والفهم القويِّ؛ لم يَعْدَمْ - أينَ تقلَّبَ، وكيفَ تصرَّف - منها نفعًا جليلًا، وهديًا منيرًا، وبيانًا لائحًا، ونُجْحًا في كلِّ علم تناوله، وخيرًا في دينه ودنياه. وإنْ أخذها ذو العقل السَّخيف أبطلته، أو ذو الفهم الكليل؛ بلَّدته وحيَّرته، فليتناول كلُّ امرئٍ حَسَبَ طاقته، وما توفيقنا إلا بالله - عزَّ وجلَّ -.

ولا يَنْذَعِرْ قارئُ كتابنا هذا من هذا الفَصْل؛ فيكعَّ راجعًا، ويجفلَ هاربًا، ويرجعَ من هذه الثَّنِيَّة ثانيًا مِنْ عنانه، فإنَّا نقول قولاً ينصره البرهانُ، (١٠٢) ونقضي قضيةً يعضدها العيان: إنَّ أقوامًا ضعفتْ عقولهم عن فَهْم القرآن فتناولُوهُ بأهواءٍ جائرةٍ، وأفكارٍ مشغولةٍ، وأفهام مَشُوبةٍ؛ فما لبثوا أنْ عاجوا عن الطَّريقة، وحادوا عن الحقيقة: فمِنْ مُسْتَحِلٍّ دماء الأمة[3]، ومن نازعٍ

---

(١) س: ويجزي.

(٢) م: لمقتبسيه.

(٣) كالخوارج ومن شابههم.

إلىٰ بعض فجاج الكفر[1]، ومن قائلٍ علىٰ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ما لم يَقُلْ[2]. وقد ذكر الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وَحْيَهُ وكلَامَهُ فقال: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًاۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦]، وهكذا كلُّ مَنْ تناول شيئًا علىٰ غير وجهه، أو وهو غير مطيقٍ له، وبالله ـ تعالىٰ ـ نستعينُ.

* * *

[منفعة علم المنطق]

وليعلم مَنْ قرأ كتابنا هذا أنَّ منفعة هذه الكتب ليستْ في علمٍ واحدٍ فقط بل في كلِّ علم، فمنفعتها في كتاب الله ـ عزَّ وجلَّ ـ، وحديث نبيِّه ﷺ، وفي الفُتْيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح؛ (من) أعظم منفعةٍ. وجملةُ ذلك في فهم الأسماء[3] التي نصَّ الله ـ تعالىٰ ـ ورسولُه عليه

---

(١) كالجهمية والرافضة وغيرهم.

(٢) وهذا حال أغلب ـ إن لم يكن جميع ـ أهل البدعِ من الخوارج، والجهمية، والأشاعرة، والصوفية، والرافضة، وغيرهم.
على أنَّ سبب انحراف هؤلاء في فهم القرآن الكريم، وضلالهم عن منهج النبيِّ ﷺ؛ ليس هو ضعف عقولهم، بل كان معظمهم ـ خاصة المعتزلة ـ من أشد الناس ذكاءً، وأوسعهم معرفة وفهمًا، وإنما سبب ذلك هو اغترارهم بذكائهم، وتحكيمهم لعقولهم، وخوضهم في الكتاب والسنة بآرائهم وأهوائهم، فضلوا وأضلوا، وفسدوا وأفسدوا. ولو أنَّهم تقيَّدوا في فهم القرآن والسنة وفقههما وتفسيرهما بآثار الصحابة ورواياتهم، كتقيُّدهم بها في نقل ألفاظ القرآن وحروفه؛ إذًا لاهتدوا ورشدوا. والمصنِّف يريد أن يقول: إنَّ من ضعف عقله عن فهم علم المنطق يضلُّ في تلك المسالك لا لعيب في (المنطق) نفسه، ولكن لعيب في دارسه، كما هو الحال فيمن درس القرآن فخرج إلى الضلال!
أقول: سبحانك! كيف يجرأ إنسان أن يضرب هذا المثل الظالم الجائر؟ أين ما هو ضلال وفساد وتناقض وجهالة في نفسه، ممَّا هو علم مطلق، وخير مطلق، وعدل مطلق: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝٥٢﴾ [الأعراف: ٥٢]، ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝٤٢﴾ [فصلت: ٤٢]؟!

(٣) س: الأشياء.

السَّلام عليها، وما تحتوي عليه[1] من المعاني الَّتي تقع عليها الأحكام، وما يخرج عنها من المسمَّيات، وانقسامها[2] تحتَ الأحكام علىٰ حَسْبِ ذلك، والألفاظ التي تختلف عبارتها وتتَّفِقُ معانيها. وليعلم العالمونَ أنَّ من لم يفهم هٰذا القَدْرَ فقد بعد عن الفهم عن ربِّه ـ تعالىٰ ـ، وعن النَّبِيِّ ﷺ، ولم يَجُزْ له أن يفتيَ بين اثنَيْنِ لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه علىٰ بعض، وتقديم المقدِّمات، وإنتاجها النَّتائج الَّتي يقوم بها البرهان وتَصْدُقُ أبدًا، ويميِّزُها من المقدِّمات الَّتي تَصْدُقُ مرَّةً وتكذب أخرىٰ، ولا ينبغي أنْ يُعْتَبَرَ بها.

وأمَّا علم النَّظَر في الآراء والدِّيانات، والأهواء والمقالات؛ فلا غِنَىٰ بصاحبه عن الوقوف علىٰ معاني هذه الكتب؛ لما سَنُبَيِّنُهُ في أبوابه ـ إنْ شاء الله تعالىٰ ـ. وجملة ذلك معرفة ما يقوم بنفْسِه مِمَّا لا يقوم بنفسه، والحامل والمحمول، ووجوه الحَمْلِ والشَّغْبِ والبرهان والإقناع[3]، وغير (١٠٣) ذلك.

وأمَّا علم النَّحْو، واللُّغة، والخَبَر وتمييز حقِّه من باطله، والشِّعر، والبلاغة، والعروض؛ فلها في جميع ذلك تصرُّفٌ شديدٌ، وولوجٌ لطيفٌ، وتكرُّرٌ كثيرٌ، ونَفْعٌ ظاهرٌ. وأما الطبُّ، والهندسة، والنُّجوم؛ فلا غنىٰ لأهلها[4] عنها ـ أيضًا ـ لتحقيق الأقسام، والخلاص من بَلِيَّةِ الأسماء المشتركة وغير ذلك، مِمَّا ليسَ كتابنا هذا مكانًا لذكره. وهذه جُمَلٌ يستبينها مَنْ قرأ هذه الكتب، وتمهَّرَ فيها، وتمرَّنَ بها؛ ثمَّ نَظَرَ في شيءٍ من العلوم الَّتي ذكرنا وَجَدَ ما قلنا حقًّا، ولاحتْ له أعلامها في فجاجها وأغماضها تُبدي له كلَّ ما اختفىٰ، وبالله ـ تعالىٰ ـ التوفيق.

***

(١) س: عليها.
(٢) س: وانتسابها.
(٣) س: والشغب والاتباع.
(٤) م: بأهلها.

[أنواع التَّصنيف السَّبعة]

وكتابنا هذا واقعٌ من الأنواع ـ التي لا يؤلِّفُ أهلُ العلم وذوو التَّمييزِ الصَّحيح إلَّا فيها ـ تحتَ النَّوع الرَّابع منها، وهو شرح المستغلَق، وهو المرتبة الرَّابعة من مراتب الشَّرف في التَّواليف. ولن نعدم ـ إن شاء الله عزَّ وجلَّ ـ أن يكون فيه بيانُ تصحيح رأيٍ فاسدٍ يوشك أن يغلطَ فيه كثير من النَّاس، وتنبيهٌ علىٰ أمرٍ غامض، واختصارٌ لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورةٌ، وجمعُ أشياء مفترقةٍ(١) مع الاستيعاب لكلِّ ما بطالب البرهان إليه أقلُّ حاجةٍ، وتركُ حذف /شيءٍ/ من ذلك البتَّةَ.

والأنواع التي ذكرنا سبعةٌ لا ثامنَ لها؛ وهي:

إما شيءٌ لم يُسْبَقْ إلىٰ استخراجه فيستخرِجُه.

وإمَّا شيءٌ ناقصٌ فيتمِّمُه.

وإمَّا شيءٌ مُخْطَأٌ فيُصَحِّحُه.

وإمَّا شيءٌ مُسْتَغْلَقٌ فيشرحُه.

وإمَّا شيءٌ طويلٌ فيختصره؛ دونَ أن يحذفَ منه شيئًا يُخِلُّ حَذْفُهُ إيَّاه بغرضه.

وإمَّا شيءٌ مفترِقٌ(٢) فيجمعه.

وإمَّا شيءٌ منثورٌ فيرتِّبه.

ثم المؤلِّفون يتفاضلون فيما عانوه من تواليفهم مِمَّا(٣) ذكرنا علىٰ قَدْرِ استيعابهم ما قَصَدُوا، أو تقصير(٤) بعضهم عن بعض، ولكلٍّ قِسْطٌ من الإحسان والفضل والشُّكر والأجر، وإن(٥) لم يتكلَّم إلَّا في مسألةٍ واحدةٍ إذا (١٠٤)

(١) م: متفرقة.
(٢) س: متفرّق.
(٣) م: في ما.
(٤) س: يقتصر.
(٥) م: ولو.

لم يخرج عن الأنواع التي ذكرنا في أيِّ علم ألَّفَ. وأمَّا مَنْ أخذَ تأليفَ غيره فأعاده[1] علىٰ وجهه، أو قدَّم وأخَّر؛ دونَ تحسين رتبةٍ، أو بدَّلَ ألفاظه دونَ أن يأتي بأبسطَ منها وأبينَ، أو حذف مِمَّا[2] يُحْتاج إليه، أو أتىٰ بما لا يُحْتاج إليه، أو نَقَضَ صوابًا بخطإٍ، أو أتىٰ بما لا فائدةَ فيه؛ فإنَّما هذه أفعالُ أهل الجهل والغفلة، أو أهل القِحَةِ والسُّخْفِ، نعوذُ بالله من ذلك.

وهذا حين نبدأ ـ إنْ شاء الله عزَّ وجلَّ بحوله وقوَّته ـ فيما له قصدنا؛ فنشرع في بيان المدخل إلى الكتب المذكورة، وهو المسمَّىٰ باللغة اليونانية إيساغوجي. (معنى إيساغوجي في اللُّغة اليونانية: «المدخل») وهو ـ خاصَّةً ـ من تأليف: فُرْفوريوس الصُّوريّ[3]، والكتبُ الَّتي بعده من تأليف: أرسطاليس معلِّم الإسكندر ومُدَبِّر مملكته[4]، وبالله ـ تعالىٰ ـ التَّوفيق، (وبه نعتصم ونتأيَّد، لا إلٰه إلَّا هو).

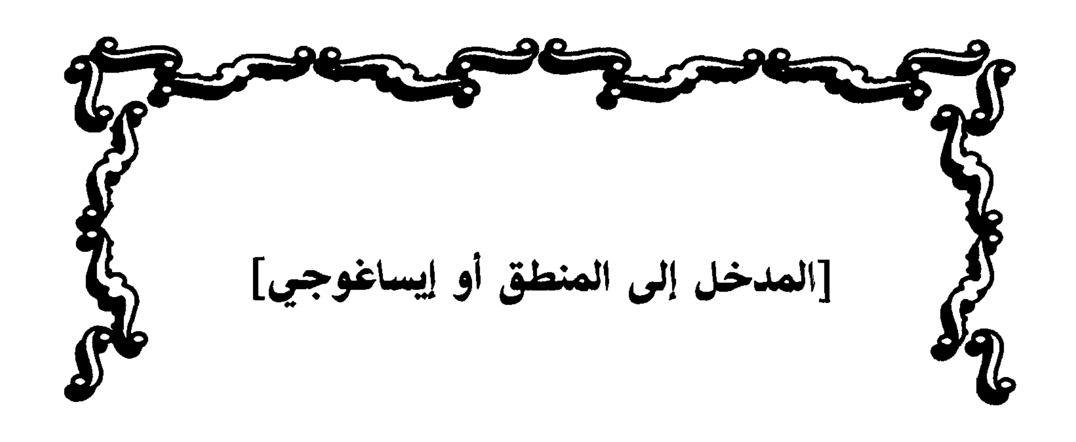
---

(١) م: فادعاه.

(٢) م: ما.

(٣) Porphyry: من أهل مدينة صور، كان بعد جالينوس، فسَّر كتب أرسطاليس، وصنَّف إيساغوجي (The Isagoge) وجعله مقدمة للمقولات، واصطلح عليه بما يُعرف بالكلِّيات الخمس. وقد كانت عند أرسطو أربعة وزاد عليها فرفوريوس «النَّوع» حيث لم يعتبره أرسطو كلِّيًا من الكلِّيات، وإنما اعتبره الموضوع نفسه من حيث أن الأحكام العلمية صادرة على الأنواع لا على الأفراد. ينظر: يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص١٣١.

(٤) الإسكندر ـ هذا ـ هو ذو القرنين الثاني الإسكندر الثالث ابن فيليبس الثاني المقدوني اليوناني المصري Alexander the Great (٣٥٦ ـ ٣٢٣ ق.م.) باني إسكندرية، وكان قبل المسيح ـ عليه السَّلام ـ بنحو ثلاث مئة سنة، وهو الذي تؤرِّخ له اليهود والنَّصارى التَّأريخ الرُّومي، وكان أرسطو وزير هذا، أمَّا ذو القرنين المذكور في القرآن فكان متقدِّمًا على هذا بزمن طويل، قال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ: وطائفة من النَّاس تظنُّ أنَّه كان وزير الإسكندر ذي القرنين المذكور في القرآن، وهذا جهل، فإن ذا القرنين كان مقدمًا على أرسطو بمدَّة عظيمة، وكان مسلمًا يعبد الله وحده، ولم يكن مشركًا، بخلاف المقدونيّ. وذو القرنين بلغ أقصى المشرق والمغرب، وبنى سدَّ يأجوج ومأجوج؛ كما ذكر الله في كتابه، والمقدونيُّ لم يصل لا إلى هذا، ولا إلى هذا، ولا وصل إلى السَّدِّ. (الرد على المنطقيِّين: ٢٨٣). وقال أبو الفداء ابن كثير ـ رحمه الله ـ في «البداية والنهاية» ١٠٥/٢ ـ ١٠٦ ـ بعد أن بيَّن الفرق بين الإسكندرَيْن ـ: وإنما=



[المدخل إلى المنطق أو إيساغوجي]

[١] الكلام في انقسام الأصوات المسموعة:

جميعُ الأصوات الظَّاهرة من المصوِّتينَ فإنَّها تنقسم قسمين: إمَّا أنْ تدلَّ علىٰ معنىً، وإمَّا أن لا تدلَّ علىٰ معنًى.

فالذي لا يدلُّ علىٰ معنى لا وَجْهَ للاشتغال به لأنَّه لا يحصل لنا منه فائدةٌ نفهمها؛ وطلبُ ما هذه صفته عناءٌ ليس من أفعال أهل العقول. وهذا مثلَ كلِّ صوتٍ سمعته لم تدرِ ما هو؛ ويدخلُ في هذا ـ أيضًا ـ الكلامُ الظَّاهر من المجانين والمُبَرْسَمِينَ، ومن جرىٰ مجراهم. (١٠٥)

فإنْ قالَ قائل: فإنَّ هذا الكلام الَّذي ذكرتَ يدلُّ علىٰ أنَّ قائله لا يَعْقِلُ أو أنَّه مريضٌ.

قيل له ـ وبالله تعالىٰ التوفيق ـ: إنَّه لم يدلَّك علىٰ ذلكَ[١] بمعناه، لكنْ لمَّا فارق كلام أهل التَّمييز كان كالدَّليل علىٰ آفةٍ بصاحبه. وأيضًا: فقد

= نبَّهنا عليه؛ لأنَّ كثيرًا من النَّاس يعتقد أنَّهما واحد، وأنَّ المذكور في القرآن هو الذي كان أرسطاطاليس وزيره، فيقع بسبب ذلك خطأ كبير، وفساد عريض طويل كثير، فإنَّ الأول: كان عبدًا مؤمنًا صالحًا، وملكًا عادلاً، وكانَ وزيره الخَضِرُ، وقد كان نبيًّا على ما قرَّرناه قبل هذا. وأما الثَّاني: فكان مشركًا، وكان وزيره فيلسوفًا، وقد كان بين زمانَيْهما أزيدُ من ألفي سنة. فأين هذا مِنْ هذا؟ لا يستويان ولا يشتبهان؛ إلَّا علىٰ غبيٍّ لا يَعرفُ حقائقَ الأمور.

(١) س: إنه يدلك ذلك.

يظهر مثل هذا الكلام مِنْ حاكٍ[1] أو مجّان، فلا يدلُّ علىٰ أنَّ صاحبه لا يعقل. فليسَ ما اعترضَ به هذا المعترِضُ حقًّا. وهذا العلم إنَّما قصد به ما يكون حقًّا، وتخليصه مِمَّا قد يكونُ حقًّا وقد لا يكون.

ثُمَّ نرجع فنقول: إنَّ الصَّوتَ الَّذي يدلُّ علىٰ معنى ينقسم قسمين: إمَّا أنْ يدلَّ بالطَّبع، وإمَّا أن يدلَّ بالقَصْدِ.

فالَّذِي يدلُّ بالطَّبع هو كصوت الدِّيك الَّذي يدلُّ - في الأغلب - علىٰ السَّحَر، وكأصوات الطَّير الدَّالة علىٰ نَحْو ذلك، وكأصوات البَلَزْج[2]، والبُرَك[3]، والإوزّ، والكلاب باللَّيل؛ الدَّالة - في الأغلب - علىٰ أنَّها رأتْ شَخْصًا، وكأصوات السَّنانير في دعائها أولادَها، وسؤالها، وعند طلبها[4] السِّفاد، وعند التَّضارب، وكلّ صوتٍ دلَّك بطبعه علىٰ مصوِّته؛ كالهدم، ونقر النُّحاس، وما أشبه ذلكَ من أصوات الحيوان غير الإنسان. فهذه إنَّما تدلُّ - علىٰ كلِّ ما ذكرنا - بالعادة المعهودة مِنَّا[5] في مشاهدة تلك الأصوات، لا أنَّا[6] نفهمها كفهمنا ما نتخاطَبُ به فيما بيننا باللُّغات المتَّفِق عليها بين الأُمم الَّتي نتصرَّفُ بها في جميع مراداتنا. فهذه الأصواتُ الَّتي ذكرناها[7] لم نَقْصِدْها في كتابنا هذا، إذ ليس يستفاد منها توقيفٌ علىٰ علم، ولا تعليمُ صناعةٍ، ولا إفادةُ خَبَرٍ وَقَعَ.

وأمَّا (الصَّوت) الذي يدلُّ بالقصد؛ فهو الكلام الَّذي يتخاطَبُ النَّاس به فيما بينهم، ويتراسَلُونَ بالخطوط المعبِّرة عنه في كتبهم؛ لإيصال ما استقرَّ (١٠٦)

---

(١) م: حاكي.

(٢) هكذا ضُبطت في (م)، وفي (س): (البلزَج)، وأثبتها (ع): البلارج، وقال: طائر كبير طويل المنقار.
قلتُ: والصواب: (بَلُّورَج)، فقد قال خليل بن أيبك الصفدي في «تصحيح التصحيف وتحرير التحريف»: يقولون للَّقْلَقِ: بَلَّارج. والصواب: (بَلُّورَج) عن ثعلب. وهو بفتح الباء، وتشديد اللام المضمومة، وبعدها واو ساكنة، وراءٌ وجيم.

(٣) البرك: جمع بركة وهو طائر من طيور الماء أبيض، والبرك أيضًا الضفادع.

(٤) م: (سؤالها ودعاء أولادها وعند طلب). والسِّفادُ: نَزوُ الذَّكر على الأنثىٰ.

(٥) س: مما.

(٦) م: أنَّها.

(٧) م: ذكرنا.

في نفوسهم من عند بعضهم إلىٰ بعضٍ، وهذه هي الَّتي عبَّر عنها الفيلسوفُ بأنْ سمَّاها: «الأصواتَ المنطِقِيَّةَ الدَّالةَ».

فإنْ شَغب مشغِّبٌ بما يظهر من بعض الحيوان غير النَّاطق من كلام مفهوم كالَّذي يعلمه الزَّرزور، والبَبغَاءُ، والعَقْعَقُ؛ من حكاية كلامَ يُدرَّبُ عليه[1] قائِم المعنىٰ، فليسَ ذلكَ كلامًا صحيحًا ولا مقصودًا به إفهامُ معنًى، ولا يعدو ما عُلِّمَ[2] ولا يضعه موضعه، ولكنْ يكرِّرُه كما يكرِّر سائر تغريده كما عُوِّدَه[3]. وكثيرٌ من الحيوان في طبيعته أنْ يصوِّتَ بحروفٍ ما علىٰ رتبة ما، وذلكَ ـ كلُّه ـ بخلاف كلام الإنسان الَّذي يعبِّر به عن أنواع العلوم، والصِّناعات، والأخبار، وجميع المرادات.

ثُمَّ نرجع فنقول: إنَّ هذا القسمَ ـ الَّذي ذكرنا أنَّه يدلُّ بالقَصْد ـ ينقسم قسمين: إمَّا أنْ يدلَّ علىٰ شخصٍ واحدٍ، وإمَّا أن يدلَّ علىٰ أكثر من شخصٍ واحدٍ.

فأمَّا الذي يدلُّ علىٰ شخصٍ واحدٍ، فهو كقولنا: زيدٌ، وعمرو، وأمير المؤمنين، والوزير، وهذا الفرس، وحمارُ خالدٍ، وما أشبه ذلك. فهذه إنَّما تعطينا ـ إذا سمعنا النَّاطق ينطق بها ـ الشَّخْصَ الذي أرادَ النَّاطقُ وَحْدَهُ، لسنا نستفيدُ منه أكثرَ من ذلك. وليسَ هذا الذي قصدنا الكلامَ عليه لأنَّ هذه الأسماء لا يضبط حدُّها من اسمها لفرق نذكره بعد هذا ـ إن شاء الله عزَّ وجلَّ ـ.

واعلم قبلُ أنَّ /كلَّ/ جزءٍ مجتمعٍ في العالم توجدُ في العالم أجزاء مثله كثيرة، إلَّا أنَّ بعضها منحازٌ عن بعضٍ، فإنَّا نسميه شَخْصًا بالاتِّفاق منَّا؛ كالرَّجل الواحد، والكلب[4] الواحد، والجبل الواحد، /والحَجَر الواحد/، وبياض الثَّوب[5] الواحد، والحركة الواحدة، وسائر كلِّ ما انفرد

(١) س: يدرى فيه.
(٢) س: ولا يعد مما علم.
(٣) م: عود.
(٤) م: كالكلب... والرجل.
(٥) في هامش س: «اللون» بدلاً من الثوب في خ.

عن غيره. فإذا سمعتنا نذكر الشَّخص أو الأشخاص؛ فهذا نريد.

وأمَّا القسم الثَّاني: وهو الَّذي يدلُّ علىٰ أكثرَ من واحدٍ، فهو كقولنا: النَّاس، والخيل، والحمير، والثِّياب، والألوان؛ وما أشبهَ ذلكَ. فإنَّ كلَّ لفظةٍ - ممَّا ذكرنا - تَدُلُّ إذا قلناها علىٰ أشخاصٍ كثيرة العدد جدًّا. (١٠٧)

وقد يقوم مقام هذه الألفاظ - أيضًا - في اللُّغة العربية أسماء تقع علىٰ الجماعة - كما ذكرنا -، وتقع - أيضًا - علىٰ الواحد، إلَّا أنَّ حال المتكلِّم تبيِّنُ عن مراده بها كقولك: «الإنسان» فإنَّ هذه لفظة تدلُّ علىٰ النَّوع - كلِّه - كقول الله - عزَّ وجلَّ -: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ [العصر: ٢]؛ فإنَّما عنىٰ جماعةَ وَلَد آدم ﷺ. وتقع - أيضًا - هذه اللَّفظة علىٰ واحدٍ فتقول: أتاني الإنسانُ الَّذي تعرفُ. وأنتَ تريدُ غلامَهُ، أو زوجتَهُ، أو واحدًا من النَّاس بعَيْنِه. وكذلكَ - أيضًا - في جميع الأنواع فتقول: «الفرس» فتعني كلَّ فرسٍ. ألا ترىٰ أنَّكَ تقول: الفرسُ صَهَّالٌ. وتقول: «الفرس» لفرسٍ واحدٍ بعَيْنِهِ معهود، فإذا أردتَ رفع الإشكال أتيتَ بلفظ الجمع الموضوع له خاصَّةً فقلتَ: الخيلُ أو النَّاس، وما أشبه ذلك.

فهذا القسم هو الَّذي قصدنا بالكلام عليه، ولوقوعه علىٰ جماعة احتجنا إلىٰ البيان عنه، وعليه تكلَّمنا لا علىٰ غيره من الأقسام التي ذكرنا قبل؛ لِفَرْطِ الحاجة إلىٰ أنْ نَحُدَّ كلَّ شخصٍ واقعٍ تحتَ هذه اللَّفظة بصفاتٍ توجدُ في جميعها، ولا توجد في سائر الأشخاص الَّتي لا تقع عليها هذه اللَّفظة، تميِّزُه مِمَّا سواه، فإنَّكَ تَقْدِرُ أن تأتيَ بصفاتٍ توجدُ في كلِّ ما يسمَّىٰ جَمَلًا: لا يخلو منها جَمَلٌ أصلًا، ولا توجد - البتَّةَ - فيما لا يسمَّىٰ جَمَلًا، ولستَ تقدِرُ علىٰ أن تأتي بصفاتٍ توجد في كلِّ ما يسمَّىٰ زيدًا؛ ولا يخلو زيدٌ منها أصلًا، ولا توجد - البتَّةَ - فيمن لا يسمَّىٰ زيدًا. فهذا هو الفرق الَّذي وعدنا بذكره آنفًا، ودَعَت[1] الضَّرورة - أيضًا - إلىٰ طلب هذه الفروق؛ لاختلاف الأسماء في اللُّغات العربيَّة والأعجمِيَّة، فاحتجنا إلى تقرير

(١) م: ودفعت.

الصِّفات الَّتي تَتَميّز بها المسمَّيات إذ المعاني في جميع اللُّغات واحدةٌ لا تختلفُ، وإنَّما تختلفُ الأسماء فقط.

وأيضًا: فإنَّ اللُّغة إمَّا أن تضيقَ عن أنْ توقِعَ علىٰ كلِّ نوع اسمًا تُفْرِدُهُ
به، وإمَّا أنَّه لم يتهيَّأْ ذلكَ للنَّاس بالاتِّفاق، أو لِمَا الله ـ عزَّ وجلَّ ـ به
أعلمُ. وأكثر ذلك في الكيفيَّاتِ، فإنَّكَ تجد صُفْرةَ النَّرجِس صُفرةً، وصُفرة (١٠٨)
المِشْمِشِ صُفرةً، وصُفرةَ الخَيْريِّ صُفرةً، وصُفرةَ الذَّهب صُفرةً، وهَذه ـ
كلُّها ـ ظاهرةُ التَّباين للعين، وليسَ لكلِّ واحدٍ منها اسمٌ يخصُّه يُبَيِّنُ به مرادَنا
منها. وكذلك ـ أيضًا ـ كثير مِنْ أنواع الحيوان كالمتولِّد في مناقع المياه،
وعَفَنِ الرُّطوبات من أنواع الحَشَرات الَّتي لا نعلم لها أسماء تخصها؛
والاختلافُ بين صفاتها مرئيٌّ معلومٌ، فلا بدَّ مِنْ طلب صفاتٍ مفرِّقةٍ يقع بها
البيانُ لما نريده منها، إنْ شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ (لا إلٰه إلَّا هو).

[٢] باب الكلام علىٰ الأسماء التي تقع علىٰ جماعة أشخاص:

ثُمَّ[١] نظرنا إلىٰ هذا القسم الذي قصدنا الكلام عليه فوجدناه ينقسم قسمين:

أحدهما: دالٌّ علىٰ جماعةِ أشخاصٍ[٢] دلالةً لا تفارقها البتَّةَ، ولا ترتفع عنها إلَّا بفسادها، وهذا القسم سمَّاها الفيلسوف: «ذاتيًا»، وشبَّهه بجزءٍ من أجزاء ما هو فيه للزومه إيَّاه.

ونحن نقولُ: إنَّه ألَزم لما هو فيه مِنَ الجزء لسائر أجزائه، فإنَّ الجزء قد يذهب وتبقىٰ سائرُ الأجزاء بحسبها؛ كيد الإنسان فإنَّها تقطع ويبقىٰ إنسانًا بحسبه. وهذا اللَّفظ إنْ ذهبت الصِّفات التي من أجلها استحقَّ الشَّيء المُسَمَّىٰ أنْ يُسَمَّىٰ بهذا الاسم بَطَلَ المسمَّىٰ به جملةً؛ علىٰ ما نبيِّنه بعدَ هذا، إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ.

---

(١) س: قد.

(٢) س: الأشخاص.

والقسم الثَّاني: دالٌّ علىٰ جماعةِ أشخاصٍ دلالةً قد تفارق ما هي فيه، أو تُتَوَهَّم مفارقتها له؛ ولا يفسد بمفارقتها إيَّاه. وهذا القسم سمَّاه الفيلسوف: «غيريًا»؛ للدَّليل الذي ذكرنا فيه.

ثمَّ نظرنا إلىٰ القسم الأوَّل الَّذي قلنا إنَّه يسمَّى: ذاتيًا؛ فوجدناه ينقسم ثلاثةَ أقسامٍ:

إمَّا أن يكونَ لفظ يسمَّىٰ به أشخاصٌ كثيرةٌ مختلفةٌ بأشخاصها وبأنواعها. ويجاب بذلك مَنْ سألَ فقالَ: ما هذا الشيء؟ فاتَّفقنا علىٰ أنْ سمَّينا هذا اللَّفظ «جِنسًا».

وإمَّا أنْ يكونَ لفظ تسمَّىٰ به أشخاصٌ كثيرةٌ مختلفةٌ بأشخاصِها لا بأنواعها، ويجاب بذلك مَنْ سألَ فقالَ: ما هذا مِنَ الجملة الَّتي سَمَّيْتُ؟ (١٠٩) فاتَّفقنا علىٰ أن سمَّينا هذا اللَّفظ: «نَوْعًا».

وإمَّا أن يكون لفظ يسمَّىٰ به أشخاصٌ كثيرةٌ مختلفةٌ بأنواعها وأشخاصها إلَّا أنَّه يجاب به من سألَ فقالَ: أيّ شيءٍ هذا من الجملة الَّتي سَمَّيْتُ؟ فاتَّفقنا علىٰ أنْ سمَّينا هذا «فَصْلًا». وتفسير هذه المعاني يأتي بعد هذا، إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ.

فهذه الثَّلاثة الأقسام هي ذاتيَّات كما قدَّمنا. وبيان ذلك أن تقولَ: ما هذا الشيء[١]؟ فيُقالُ لك: جسمٌ. فتقول: أي الأجسام هو؟ فيقال لك: النَّامي[٢]. فتقول: أي النُّماة هو؟ فيقال لك: ذو السَّعف، والخوص، والورق، والجريد المستطيل[٣]، والثَّمرة الَّتي تسمَّىٰ تمرًا. فالجسم: جِنسٌ، والنَّامي: نَوْعٌ، وقولك: ذو السَّعف والخوص والجريد: فَصْلٌ. وأنتَ إذا أسقطتَ الصِّفاتَ الَّتي ذكرنا، الَّتي من أجلها استحقَّت تلك الأشخاصُ أن تسمَّىٰ بالأسماء الَّتي ذكرنا، وتوهَّمْتَ معانيها معدومةً، سَقَطَتْ عنها تلك الأسماء البتَّةَ، فلهذا سُمِّيَتْ: ذاتيَّة.

---

(١) س: ما هذا.

(٢) م: نامي.

(٣) والورق والجريد المستطيل: في م: والعراجين.

ثم نظرنا إلى القسم الثَّاني الذي ذكرنا أنَّه يسمَّىٰ: غيريًا[1]؛ فوجدناه ينقسم قسمين:

إمَّا لفظٌ يدلُّ علىٰ كثيرينَ[2] مختلفينَ بأنواعهم في جواب: «أي» فيكون ذلك: «عَرَضًا عامًّا». وإمَّا لفظٌ يدلُّ علىٰ كثيرين[2] مختلفين بأشخاصهم (في جواب «أي») فيكون ذلك: «عَرَضًا خاصًّا».

واعلم أنَّ اللُّغة العربيَّة لم تمكُن العبارة فيها بأكثر مِمَّا ترىٰ. علىٰ أنَّ
السُّؤال بِـ «ما»، والسُّؤال بِـ «أي»؛ قد يستويان[3] في اللُّغة العربية وينوب
كلُّ واحدٍ من هذين اللَّفظين عن صاحبه ويقعان بمعنى واحدٍ، ومن أحكمَ (١١٠)
اللُّغَة اللَّطينيَّةَ[4] عرفَ الفرق بين المعنيَيْنِ اللَّذين قصدنا في الاستفهام، فإنَّ
لفظَ الاستفهام فيها عن العامِّ غير لفظ الاستفهام عن أبعاض ذلك العامِّ ببيانٍ
لا يُحِيلُ علىٰ سامعه أصلاً.

[٣] باب الكلام في تفسير ألفاظ اندرجتْ لنا في الباب الذي قبل هذا الذي نبدأ به:

ذكرنا في الباب الذي قبل هذا أشياءَ تختلف بأنواعها وأشخاصها، وأشياء تختلف بأشخاصها فقط دون أنواعها، ومثال ذلك أنَّنا نقول في الذَّاتية: حيوانٌ، فيدلُّنا علىٰ الإنسان، والفرس، وغير ذلك. وهذه أشياء تختلف بالأنواع والأشخاص معًا، فإنَّ الإنسان يخالف الفرس بشخصه في أنَّه غيره، ويخالفه ـ أيضًا ـ بصفاتِ شَخْصِهِ؛ ونقول: فرسُ زيدٍ، وفرسُ عمرٍو[5] فهذان إنَّما يختلفان بالشَّخص فقط، أي أنَّ هذا غير هذا، وإلاَّ فهذا فرسٌ وهذا فرسٌ، وهما متَّفقان في الصِّفات الَّتي بها استحقَّ كلُّ واحدٍ

(١) في هامش س: صوابه: «عرضيًا».
(٢) م: كثير.
(٣) م: يستوي.
(٤) اللُّغة اللاَّتينيَّة (The Latin Language)، وكتابتها بالطَّاء أصحُّ وأصوبُ.
(٥) م: خالد. . . زيد.

منهما أنْ يسمَّىٰ: فرسًا. وكذلك الدِّينار والدِّينار، والدِّرهم[١] والدِّرهم، وهكذا سائر الأشياء. وكذلكَ نقولُ في الغيرية: أبيض وأبيض؛ ونعني الإنسانَ أبيض[٢]، والثّوب أبيض، والحائط أبيض، وهذه كلُّها مختلفة (بأنواعها) وأشخاصها في أن كل واحدٍ منها غير الآخر. وتختلف ـ أيضًا ـ بصفاتها في أنَّ[٣] أحدها: لحمٌ ودم، والثّاني: كِتّانٌ محوك، والثّالث: ترابٌ وماءٌ وجصٌّ. ونقولُ: ضَحّاك وضَحّاك؛ فإنَّما يختلفان بالشَّخص في أنَّ هذا غير هذا. وأما سائر الصِّفاتِ الَّتي بها استحقًّا اسم الإنسانية فهما فيها متَّفقان. فهذه جملةٌ كافيةٌ تفرّجُ أكثر الغَمّ في الجهل بالمراد بهذا اللَّفظ الَّذي تقدَّم قبلُ؛ وبقي تفسيرٌ كثيرٌ يأتي بعد هذا، إن شاء الله ـ تعالىٰ ـ.

[٤] باب الكلام في الحدِّ، والرَّسْم، وجُمَل الموجودات، وتفسير الوَضْع والحمل:

هذا بابٌ ينبغي ضبطه جِدًّا فهو كالمفتاح لما يأتي بعد هذا إنْ شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ.

اعلم أنَّه لا موجودَ أصلًا ولا حقيقة البتةَ إلَّا الخالقُ وخَلْقُهُ فقط، «١١١»
ولا سبيلَ إلى ثالثٍ أصلًا. فالخالق واحدٌ أوّلٌ لم يزلْ. وأمَّا الخَلْقُ فكثير.

ثم نقول: أمَّا الخلقُ فينقسم قسمين لا ثالثَ لهما أصلًا:

شيءٌ يقوم بنفسه ويَحْمِلُ غيره، فاتَّفقنا علىٰ أن سمَّيناه: «جَوْهرًا»[٤].

---

(١) م: والدينار.

(٢) م: الأبيض (وكذلك فيما يلي).

(٣) في أن: في م: فإن.

(٤) إزاء كلمة «جوهر» وكلمة «عرض» في هامش (س) تعريف لهما. قال كاتبه: «الجوهر: أصل الشيء... وحده: الجزء الذي (لا) يتجزأ في (الوهم) القابل من كلِّ نوع من الأنواع... الشّاغل حيزًا ما. العرض: ما يعرض في الحيوان والأجسام، ولا يقوم بنفسه، ولا يبقىٰ زمانين، ولا معدومٌ بل موجود. وما في باطن الكتاب من كلام الشيخ على الجوهرِ والعرض قد خالف فيه كافة المحققين أو أكثرهم، فاعلم ذلك من غيره.» هذا ما تمكّنت من قراءته، وفي مواضع النقاط كلمات غير مقروءة.

وشيءٌ لا يقوم بنفسه، ولا بدَّ من أن يحمله غيره؛ فاتَّفقنا على أنْ سمَّيناه «عَرَضًا».

فالجوهر هو جُرْمُ الحجر والحائط والعود، وكلُّ جُرمٍ في العالم. والعَرَضُ هو طولُه، وعُرضُه، ولونه، وحركته، وشكله، وسائرُ صفاته؛ الَّتي هي محمولة في الجرم. فإنَّك ترىٰ البَلْحَة[1] خضراءَ ثمَّ تصير حمراءَ، ثمَّ تصير صفراء، والحمرة غير الخضرة، وغير الصُّفرة، والعين الَّتي تتصرَّف عليها[2] هذه الألوان واحدةٌ؛ لم تَنْتَقِلْ فتصيرَ جسمًا آخر. وكذلك ترىٰ الذَّهب زُبْرَةً[3]، ثمَّ يصير سبيكةً، ثمَّ يصير دينارًا منقوشًا، والجسم في كلِّ ذلكَ هو نفسه. وكذلكَ ترىٰ الإنسانَ مُضْطَجِعًا، ثمَّ راكعًا، ثمَّ قائمًا، ثمَّ قاعدًا؛ وهو في كلِّ ذلكَ واحدٌ لم يتبدَّل، وأعراضُه متبدِّلة متغايرةٌ، تذهَبُ[4] وتَحْدُثُ. ولا بدَّ لكلِّ ما ذكرنا من قِسْمَي الخلق مِنْ صفاتٍ محمولةٍ فيه، أو معنى يوجد له؛ يمتاز بذلكَ مِمَّا سواه، ويجب مِنْ أجله الفرق بين الأسماء.

وأمَّا الخالق ـ عزَّ وجلَّ ـ، فليسَ حاملاً ولا محمولاً بوجهٍ من الوجوه[5]؛ وقد أَحْكَمنا هذا المعنىٰ في مكانٍ غير هذا، والحمد لله ربِّ العالمينَ علىٰ توفيقه إيَّانا.

ثمَّ نرجع فنقول: إنَّ الصِّفاتِ أو المعاني ـ التي ذكرنا ـ أنَّه لا بدَّ لكلِّ ما دونَ الخالق تعالىٰ منها، فإنَّها[6] تنقسم قسمين:

---

(١) كلمة البلحة كتبت فوق كلمة «النخلة» في س.

(٢) س: عليه.

(٣) [الزُبرة: القطعة من الحديد، واستعملها المصنف لمثلها من الذهب].

(٤) قبل كلمة «تذهب» في س وقعت لفظة: «فصفة».

(٥) [هذا لفظ مجمل مستلزم لمعانٍ فاسدة، وأخطرها نفي الصفات الثابتة بنصوص الكتاب والسنة، وهذا ما وقع فيه المصنِّف متابعة منه لأرسطو والفلاسفة. راجع الردَّ المفصَّل في المقدمة. ص: (٢٢٩) وما بعدها].

(٦) كُتب في (م) تحت هذه اللفظة: (أي المعاني).

إمَّا دالَّة علىٰ طبيعةِ ما هي فيه مُمَيِّزةٌ له مِمَّا سواه، فاتَّفقنا علىٰ أنْ سمَّينا هذا: «حَدًّا».

وإمَّا مميِّزة له ممَّا سواه، وهي غير دالَّة علىٰ طبيعَتِهِ[1]، فاتَّفقنا علىٰ أن سمَّينا هذا: «رَسْمًا».

(١١٢) ونقولُ: إنَّ المحارجة[2] في الأسماء لا معنىٰ لها، وإنَّما يشتغل بذلك أهلُ الهَذَرِ والنُّوْك والجهل؛ وإنَّما غرضُنا منها الفرق بين المسمَّيات، وما يقع به إفهام بعضنا بعضًا فقط. فقد أرسلَ الله ـ تعالىٰ ـ رسلاً بلغاتٍ شتَّىٰ؛ والمراد بها معنى واحد، فصحَّ أنَّ الغَرَضَ إنَّما هو التَّفاهم فقط.

ولا بدَّ لكلِّ ما دونَ الخالق ـ تعالىٰ ـ مِن أن يكونَ مرسومًا ومحدُودًا[3] ضرورةً، (لأنَّه لا بدَّ أنْ يوجدَ له معنًى يُميِّزُ به طَبْعُهُ ممَّا سواه، عَرَضًا كان أو جوهرًا).

وقد سمَّىٰ المتقدِّمون الاسم في هذا المكان: «موضوعًا»، فإذا

---

(١) س: (طبيعةِ). وعلّق أحدهم على هذا الموضع بقوله: «أي: غير معتبرٍ فيها الدلالة على الطبيعة، لا أنها يعتبر فيها عدم الدلالة، فلا يكون الرسمُ أعمَّ، كما ذكره بعدُ. والحاصل: أن المعتبر في الرسم مطلق التمييز عمَّا سوىٰ الشيء، سواء كان هناك دلالة على طبيعةٍ أم لا، ولهذا كان كل حدٍّ رسمًا، ولم يكن كل رسم حدًّا. هذا ما أراد، وغيرُه يجعل ما سمَّاه رسمًا معرِّفًا، ثم يقسمه إلى الحدِّ إن كان شاملاً لجميع أجزاء الطبيعة بحيث لا يشذُّ منها شيءٌ، فهو الحدُّ الحقيقيُّ التَّام، وإن لم يشملها فهو الحدُّ الناقص، وإن كان غير مشتملٍ على ما يدلُّ على شيءٍ من أجزاء الطبيعة فهو الرسم، وهذا هو القسم الثاني للمعرِّف. ثم يقسِّم هو أيضًا...»، هذا ما أمكن قراءته من التعليق، حيث وصل الكاتب إلى الطرف الأسفل من الورقة، واختفت جملةٌ مِنْ كلماته إمَّا بسبب قصِّ الكتاب عند تجليده، وإما بسبب التصوير، ومما بقي منها: «المستصفىٰ وغيره. فاعرف مذاهب... ولا تعترض على أحدٍ بما...». وختم تعليقه بـ«ح عا».

(٢) س: المحارحة. م: المخارجة. والمثبت من (ع).

(٣) س: ومحدوده.

سمعتهم يقولون: «الموضوع»؛ فإنَّما يعنون الاسم المراد بيانه بالرَّسم أو بالحدِّ، فكلُّ محدودٍ مرسومٌ وليس كلُّ مرسومٍ محدودًا، لأنَّ كلَّ حدٍّ فهو تمييز للمحدود ممَّا سواه، وكلُّ رسم فهو تمييزٌ للمرسوم[١] ممَّا سواه؛ فكلُّ حدٍّ رسمٌ، وبعضُ الرَّسم حَدٌّ، وليسَ كلُّ رسم مميِّزًا لطبيعة المرسوم ولا مبيِّنًا (لها)، وكلُّ حدٍّ فهو مميِّزٌ لطبيعة المحدود ومبيِّنٌ[٢] لها، فليسَ كلُّ رسمٍ حَدًّا، فالرَّسم أعمُّ من الحدِّ.

فالرَّسم /المطلق الكلِّيُّ/ ينقسم قسمين:

قسمٌ يميِّز طبيعة المرسوم فهو رَسْمٌ وحدٌّ.

وقسم لا يميِّزها[٣] فهو رسمٌ لا حدٌّ.

وعبَّر الأوائلُ عن الحدِّ بأنه: قولٌ وجيزٌ دالٌّ علىٰ طبيعة الموضوع، مميِّزٌ له من غيره. وعبَّرَتْ عن الرَّسم بأنَّه: قولٌ وجيزٌ مُمَيِّزٌ للموضوع من غيره.

والحدُّ محمولٌ في المحدود، والرَّسمُ محمولٌ في المرسوم، لأنَّ كلَّ واحد منهما صفاتُ ما هو فيه. فإذا كانَ التَّمييز مأخوذًا من جنس الشَّيء المراد تمييزه، ومن فصوله؛ كانَ حدًّا ورَسْمًا، وإذا كان مأخوذًا من خواصِّه وأعراضه؛ كانَ رَسْمًا لا حدًّا.

قال أبو محمَّد[٤]: هذه عبارة المترجِمينَ، وفيها تخليطٌ، لأنَّهم قطعوا علىٰ أنَّ الرَّسم ليسَ مأخوذًا من الأجناس والفصول، وأنَّه إنَّما هو مأخوذٌ من

---

(١) س: المرسوم.

(٢) س: ومميز.

(٣) علَّق أحدهم هنا في (م) بقوله: «أي الطبيعة، (فإنما) يتميَّز ذو الطبيعة من غير تعرض إليها، إذ ربما (امتاز) الشيء عمَّا عداه من غير أن تعرف طبيعته». وما بين القوسين غير واضح، وقد كُتب بين الأسطر، وفي آخره: (ح عا).

(٤) س: قال الشيخ. وهذه الفقرة متقدِّمة عن موضعها في (س).

الأعراض (والخواص)[١]. ثمّ لم يلبثوا أن تناقضوا فقالوا: إنَّ كلَّ حدٍّ رسمٌ. فأوجبوا أنَّ الحدَّ مأخوذٌ من الأعراض، وأنَّ بعضَ الرَّسم مأخوذٌ من الفصول، وهذا ضدُّ ما قالوه قبل. وأيضًا: /فإنّهم/ قالوا: إنَّ الرَّسم غير الحدّ، ثمّ قطعوا أنَّ الحدَّ هو بعض الرَّسم، وهذا (تناقضٌ) كما ترىٰ[٢]. (١١٣)
لكنَّ الصَّوابَ أنْ نقولَ: إنَّ كلَّ مميِّزٍ شيئًا عن شيء فهو:

إمَّا أن يميِّزه بتمييزٍ يُؤخَذُ من (فصولٍ ومن أجناسٍ)[٣]؛ فيكون حدًّا مُنبئًا عن طبيعة الشَّيء، مميِّزًا له ممَّا سواه.

أو يميِّزه بتمييز يؤخذُ من أعراضٍ وخواصٍ[٤]، فيكون مميِّزًا للشَّيء ممَّا سواه فقط، غير منبىءٍ عن طبيعته[٥].

فيكون التَّمييز رأسًا جامعًا، ينقسم إلى نوعين: إما حدٌّ، وإمَّا رَسْمٌ.

وهذا فإنَّما هو بيانٌ لمعنى لفظة الحدِّ ولفظة الرَّسم فقط[٦]، لا أنَّ الحدَّ يحتاجُ إلىٰ حدٍّ، ولو كانَ ذلكَ لوجبَ وجودُ محدوداتٍ لا نهايةَ لها،

---

(١) هنا في (م) تعليق بخط مغاير: «أقول: وهذا حق، ولا يناقض قولهم: كلُّ حدٍّ رسم. بيان ذلك: أن الرسم عندهم هو المعرف، ويكون بالأجزاء الطبيعية وبغ[يرها]، كما أن المعرف كذلك، فحيثُ قالوا: الرسم مأخوذٌ من الخواص (...) وهو رسم لا حدٌّ أرادوا بيان انفراد الرسم تحقيقًا لعمومه. .قالوا: الرسم قول وجيز مميِّز (للشيء) عن غيره، أرادوا بيان مف[هومه]. لا شك أنه بهذا كل حدٍّ رسمٌ [ولا] تناقض أصلًا، كما تقول: كل حدٍّ معرِّف وليس كل معرِّفٍ بحدٍّ. وكل ذلك حقٌّ لا (تعتريه) شبهة. ح عا».

(٢) قال المعلِّق على نسخة (م): «هو كما أريناك وقررناه لك وفهَّمناك»!!

(٣) س: أجناس وأنواع، وفي (م) تعليق نصه: «دخل فيه ما يكون من جنسٍ وفصل قريبين أو بعيدين أو مختلفين [فكل] ذلك حدٌّ، لكن يخص الأول باسم التَّام، وما عداه باسم الناقص عند المتأخرين. ح عا.».

(٤) س: أو في خواص.

(٥) قال المعلِّق على (م): «وهذا هو الرسم. وبقي من المميِّز قسمٌ ثالث خارج عن الحدّ داخل في الرسم وهو ما يكون مأخوذًا من أجناسٍ وخواص. ح عا».

(٦) قال المعلِّق على (م): «وهو المسمّىٰ عند المتأخرين بالحد الاسميّ. وربَّما قيل: اللَّفظي. ح عا».

وهذا محالٌ ممتنع باطل. وإنَّما يشغِّب علينا في هذا المكان أحدُ رجلين: إمَّا مشغِّبٌ لا يستخيِي من إنكار ما يعلمُ صحَّته، فيسعىٰ في إبطال الحدود عن المحدودات. وإمَّا ملحدٌ ساعٍ في إثبات إزليَّة العالم. وكلٌّ لا يُعْبَأُ به، لأنه دافعُ مشاهدةٍ، ولله الحمد.

وقد بيَّنا أنَّ الحدَّ إنَّما هو صفاتٌ ما؛ مُتيقَّنةٌ في أشياء، ومتيقَّنٌ عدمها في أشياء أخر، فتصفُ كلًّا بما فيه. فمن أنكر هذا فقد أنكر الحسَّ والعيان، وخرج من حدِّ مَنْ يُشتغل به.

فالحدُّ هو نحو قولنا في الإنسان: إنَّه الجسدُ القابل للَّون، ذو النَّفس النَّاطقة الحيَّة الميِّتة. فإنَّ الحيَّ جنسٌ للنَّفس، أيَّ نفسٍ كانت؛ وسائر ما ذكرنا فصول لها من سائر النُّفوس الحيوانية. فهذا هو الحَدُّ كما ترىٰ.

والرَّسم مثل قولكَ في الإنسان: إنَّه هو الضَّحَّاكُ أو الباكي. فهو كما ترى مميِّزٌ للإنسان ممَّا سواه، وليسَ مُنْبِئًا عن طبيعته الَّتي هي قبول الحياة والموت؛ والحدُّ مبيِّنٌ ذلك.

وحكمُ الحدِّ أن يكونَ مساويًا للمحدود. ومعنىٰ ذلك: أنْ يقتضي لفظُهُ ـ إذا ذُكِرَ ـ جميعَ المراد فلا يَشُذَّ عنه شيءٌ مِمَّا أردتَ أن تحدَّه، ولا يدخلُ فيه ما ليسَ منه. فإنْ زدتَ في الحدِّ لفظًا، فإنْ كانَ الذي زدتَ لفظًا يقعُ علىٰ معاني أكثرَ من معاني المحدود أو مثلها؛ بقيَ المحدودُ بحسبه، كقولنا في حدِّ نفس الإنسان: إنَّها حيٌّ، ناطقٌ، ميِّتٌ، جوهر، حسَّاس، ضحَّاك، بكَّاء، مشرقٌ في جسدٍ، يقبل الألوان، منتصب القامة، ونحو هذا. فالمحدودُ حتَّى الآن صحيحُ الرُّتبة لأنَّ كلَّ نفسٍ لكلِّ إنسانٍ فهذه صفاتها. (١١٤) وإنْ كانَ الذي زدتَ لفظًا يقتضي معاني أقلَّ من معاني المحدود؛ كانَ ذلكَ نُقصانًا من المحدود، كقولكَ في نفس الإنسان: إنَّها حيَّةٌ، ناطقةٌ، ميِّتة، حائكة. أو تقول: طبيبةٌ، أو كاتبةٌ. فإنَّ هذا إنَّما هو حدٌّ لبعض نفوس النَّاس لا لجميعها، إذ ليسَ كلُّ إنسانٍ كاتبًا، ولا طبيبًا، ولا حائكًا. وأما إذا أَنْقَصْتَ من الحدِّ الذي لا فَضْلَةَ فيه ـ نعني لا زيادةَ فيه ـ علىٰ مقدار الكفاية في الحدِّ، فإنَّه زيادةٌ في المحدود كقولكَ في نفس الإنسان: إنَّها

حيَّةٌ ناطقةٌ. فإنَّ المَلَك والجنيَّ يدخلان تحت هذا الحدِّ.

واتَّفق الأوائلُ علىٰ أنْ سمَّوا المُخْبَرَ عنه: «موضوعًا». وعلىٰ أن سمَّوا ذكرك لمن تريد أنْ تخبِرَ عنه: «وَضْعًا». واتفقوا علىٰ أنْ سمَّوا الخبر: «محمولاً»، وكونَ الصِّفة في الموصوف «حملًا»؛ فما كان ذاتيًا من الصِّفات ـ كما قدَّمنا ـ قيل فيه: هذا «حَمْلٌ جوهريٌّ»، وما كان غَيْريًا قيل: هذا «حَمْلٌ عرضيٌّ». وكلُّ هذا اصطلاح علىٰ ألفاظٍ يسيرةٍ تجمع تحتها معاني كثيرةً، ليقربَ الأفهام. فإذا قلتَ: زيدٌ منطلقٌ. فزيدٌ موضوعٌ، ومنطلقٌ محمولٌ علىٰ زيدٍ، أي هو وصفٌ له. وهذا يسمِّيه النَّحويُّونَ الابتداء والخبر إذا جاء علىٰ هذه الرُّتبة. فإذا سمعتَ الموضوعَ والمحمولَ فإنَّما تريد المخبَر عنه، والخبر عنه؛ فاعلم! والله أعلم.

[٥] باب الكلام علىٰ الجنس:

ذكر الأوائل قسمًا في الجنس لا معنىٰ له، وهو: كتميم لبني تميم، والبصرة لأهلها، والوزارة لكلِّ وزيرٍ، والصِّناعة لأهلها، وهذا غير محصورٍ ولا منضبطٌ فلا وجهَ للاشتغال به. وإنَّما نقصد بكلامنا الجِنْسَ الذي ذكرنا أولاً وهو: اللَّفظ الجامع لنوعين من المخلوقات فصاعدًا، وليس يدلُّ علىٰ شخصٍ واحدٍ بعينه كزيدٍ وعمرٍو، ولا علىٰ جماعةٍ مختلفينَ بأشخاصِهم فقط، كقولكَ: النَّاس. أو كقولك: الإبل. أو كقولك: الفِيَلة. لكنْ علىٰ جماعةٍ تختلف بأشخاصهم وأنواعهم، كقولكَ: الحيُّ. الَّذي يدلُّ علىٰ (١١٥)
الخيل، والنَّاس، والملائكة، وكلِّ حيٍّ.

والجنسُ الَّذي نتكلَّم عليه ليسَ يقعُ علىٰ بعضِ ما يقتضيه الحدُّ، لكنْ علىٰ كلِّ ما يقع عليه الحدُّ، والجنسُ لا يفارقُ ما تقع عليه التَّسمية به إلَّا بفساد المسمَّىٰ واستحالته. وذلكَ مثل قولكَ: الجوهر. فإنَّ هذه اللَّفظة يسمَّىٰ بها كلُّ قائم بنفسه حاملٍ[1] لغيره، فلا يمكنُ أن يوجدَ شيءٌ قائمٌ بنفسه حاملٌ لغيره لا يسمَّىٰ جوهرًا، ولا يمكن أنْ يوجدَ جوهرٌ لا يكونُ

(١) س: حاملاً.

قائمًا بنفسه حاملاً لغيره. ولو أنَّك توهَّمتَ هذا الشَّيء غير قائم بنفسه، لبطل أنْ يسمَّىٰ جوهرًا. وأمَّا البلدةُ فقد ينتقلُ عنها الإنسانُ إلىٰ غيرِها ويبقىٰ إنسانًا بحسبه، وكذلكَ الخِطَّة، والصِّناعة، والتِّجارة. وأما بنو تميم فقد نَجِدُ ناسًا كثيرًا ليسوا من بني تميمٍ، فليسَ شيءٌ من هذه الوجوهِ جِنْسًا.

[٦] باب الكلام علىٰ النَّوع:

سمَّى الأوائلُ النوع في بعض المواضع اسمًا آخر وهو: «الصُّورة». وأرىٰ هذا اتِّباعًا للُغة يونانَ، فربَّما كانَ هذا الاسم عندهم - أعني الَّذي يُتَرْجَمُ عنه في اللُّغة العربية بالصُّورة - واقعًا علىٰ النَّوع المطلَق، ولا معنىٰ لأنْ نشتغل بهذا؛ إذْ لا[1] فائدةَ فيه.

وإنَّما نقصِدُ بالنَّوع إلىٰ أنْ نسمِّي به كلَّ جماعةٍ متَّفقةٍ في حدِّها، أو رسمها؛ مختلفةٍ بأشخاصها فقط، كقولك[2]: الملائكة، والنَّاس، (والجنُّ)، والنُّجوم، والنَّخل، والتُّفاح، /والخيل/، والجراد، والسَّواد، والبياض، والقيام، والقعود، وما أشبهَ ذلكَ كلّه. والنَّوع واقعٌ تحت الجنس لأنَّه بعضه. وقد يجمع الجنس أنواعًا كثيرة يقع اسمه - نعني اسم الجنس - علىٰ كلِّ نوعٍ منها، ويوجد حدُّه في جميعها، وتتباين هي تحته بصفاتٍ يختصُّ بها كلُّ نوعٍ (منها ما) دون الآخر. وذلك أنَّك تقولُ: حيٌّ. فيقع تحتَ هذه التَّسمية النَّاسُ، والخيل، والبغال، والأسد، وسائر الحيوانات، فإذا حددت الحيَّ؛ فقلتَ: هو الحسَّاس المتحرِّك بإرادةٍ. كانَ هذا الحدُّ - أيضًا - جامعًا
(١١٦) لكلِّ ما ذكرنا، وموجودًا في جميعها، وكانَ كلُّ نوعٍ ممَّا ذكرنا يختصُّ بصفةٍ دونَ سائرها، كالنُّطق، والصَّهيل، والشَّحيج، والزَّئير، وغير ذلك. فالحيُّ جنسٌ وكلُّ ما ذكرنا أنواعٌ تحته، أي أنَّ الحيَّ يجمعها، وهي أبعاضه، وهي مختلفةٌ تحته كما قدَّمنا.

وهاهنا رتبةٌ عجيبةٌ وهي أنَّ المبدأَ في التَّقسيم للعالم جنسٌ لا يكون

---

(١) إذ لا: فلا في م.
(٢) م: كقولنا.

نوعًا البتَّةَ، كالجوهر[1] فإنَّه يسمَّىٰ به الحجارة، والشَّجر، والنَّبات، والحيوان، كلُّ ذلكَ أوَّلُه عن آخره جوهرٌ، والجوهرُ مبدأٌ ليسَ فوقه جنسٌ يقعُ تحتَ اسمه الجوهرُ وغيرُ الجوهر. والوقف[2] في تقسيم العالم نوعٌ لا يكونُ جنسًا البتَّة؛ كالنَّاس، والخيل، والنُّمور، والياقوت، والعنب، وما أشبه ذلكَ؛ فإنَّه ليسَ تحتَ كلِّ اسم من هذه الأسماء إلَّا أشخاصه فقط، كزيدٍ وعمرٍو وهندٍ، وككلِّ فرسٍ علىٰ حِدته، وكلِّ ياقوتةٍ علىٰ حدتها، وكلِّ عنبة علىٰ حدتها. ولا تغتر[3] بأن تكونَ ـ أيضًا ـ أوصافٌ تجمع بعضَ النَّاس دونَ بعضٍ؛ كالسود والبيض، والفطس والطِّوال والقصار، وكذلكَ في كلِّ نوعٍ، فإنَّما هذه أصنافٌ وأقسامٌ. والطَّبيعة في كلِّ واحدٍ منهم واحدة، وحدٌّ كلِّ واحدٍ منهم واحدٌ جامع لجميعهم، وليسَ كذلك حدُّ الأنواع، بل لكلِّ نوع حدٌّ علىٰ حِدَةٍ لا يشاركه فيه نوعٌ آخر البتَّةَ، وبين هذين الطَّرفين أشياءُ تكون نوعًا وجنسًا[4]؛ كالنَّامي، فإنَّه نوعٌ للجوهر؛ لأنَّ من الجوهر ناميًا وغير نامٍ، والنَّامي ـ أيضًا ـ جنسٌ لذي النَّفس الحيَّة الميتة، ولغير ذي النَّفس؛ لأنَّ الشَّجر والنَّبات، وجسم الإنسان، وسائر الحيوان القابل للموت؛ نوامٍ كلُّها، واسم النَّامي يقع علىٰ جميعها ويعمها.

واتَّفق الأوائل علىٰ أن سمَّوا الجنسَ الأوَّل «جنسَ الأجناس» نَعني الذي لا جنسَ فوقه، وهو الذي لا يكون نوعًا أصلًا. واتَّفقوا علىٰ أنْ سمَّوا النَّوع الآخر «نوع الأنواع»، وهو الذي قلنا: إنَّ فيه الوقف، وإنَّه لا يكون جنسًا البتَّةَ، وإنَّه لا نوعَ تحته، وليس تحته شيءٌ غير أشخاصه فقط. وهذا النَّوع هو الذي يعبَّر عنه بأنَّه يلي الأشخاص. وأما سائر الأنواع التي ذكرنا

(١) قال المعلِّق على (م): «وهذا يُقال له: العالي من الأجناس».

(٢) قال المعلِّق على (م) أيضًا: «أي: الانتهاء الذي وقفت الأقسام عنده، وهو النوع. ح عا».

(٣) تغتر: غير معجمة في (م)، وقد تقرأ في (س): يعتبر.

(٤) قال المعلِّق على (م): «ويُقال لكلٍّ منهما نوع إضافيٌّ».

أنَّها بين الطَّرفين، وأنَّها أنواعٌ وأجناسٌ؛ فإنَّها ليستْ تلي الأشخاصَ في
(١١٧) الرُّتبة، لأنَّ بينها وبين الأشخاص أنواعًا أُخَر، كقولكَ: «النَّاس» فإنَّ هذه اللَّفظة بين قولك: «الحيُّ» وبين: «زيد وعمرو». فاستبانَ ـ ولله الحمد ـ أنَّ الجنسَ ينقسم قسمين:

جنسٌ لا يكونُ نوعًا البتَّة، وهو المبدأ (أعني الجوهر).

وجنسٌ قد يكون نوعًا.

واستبانَ أنَّ النَّوع ينقسم قسمين:

نوعٌ لا يكون جنسًا وهو الذي فيه الوقف في القسمة، (كأشخاص النَّاس أو الخيل).

ونوعٌ قد يكونُ جنسًا، وهو[١] في /الحقيقة/ ثلاثةُ أقسامٍ:

القسم الواحد: جنسٌ مَحْضٌ.

والقسم الثَّاني: نوعٌ محضٌ.

والقسمُ الثَّالث: جنسٌ من وجهٍ ونوعٌ من وجهٍ آخر، فهو جنسٌ لما تحته لأنَّه عامٌ له، ونوعٌ لما فوقه لأنَّه معمومٌ به. وقد عبَّر بعضهم بأن قالَ: إنَّما هو[٢] نوعٌ لما تحته؛ أي جامعٌ له. ولم يعبِّر أحدٌ بأن يقول: إنَّه جنسٌ لما فوقه. وإنَّما ذكرتُ لكَ هذا لئلاً تراه فيشكل عليكَ. والصَّواب ما ذكرنا أوَّلاً من أنَّه نوعٌ لما فوقه من الأجناس، وجنسٌ لما تحته من الأنواع، لأنَّكَ إذا أضفته إلىٰ ما فوقه فالأحسن أنْ تسمِّيه باسم غير الذي تسمِّيه به إذا أضفته إلىٰ ما تحته، ليلوح الفَرْقُ بين اختلاف إضافَتَيْهِ.

وأما نوع الأنواع الذي ذكرنا؛ فلا يجوز أنْ نسمِّيه جِنْسًا أصلاً، لأنَّ الجنسَ إنَّما يسمَّى به ما يجمع نوعين فصاعدًا، لا الذي يلي الأشخاص فقط.

---

(١) س م: وهي.

(٢) (إنما هو) في (م): (إنه في).

[٧] بابٌ جامعٌ للكلام في الأجناس والأنواع معًا:

أجناس الأجناس التي لا تكون نوعًا أصلاً وهي أوائل في قسمة العالم: ذكر المتقدِّمون أنَّها عشرةٌ، ثمَّ حققوا فقالوا: إنَّ الأصولَ منها أربعةٌ.

فالعشرةُ هي: الجوهرُ، والكمُّ، والكيفُ، والإضافةُ، والمتىٰ، والأين، والنُّصبة، والملك، والفاعل، والمنفعل. والأربعة التي حققوا أنَّها رؤوس المبادىء وأوائل القسمة: الجوهر، والكمُّ، والكيف، والإضافة. وأما الستُّ (١١٨)
البواقي فمركَّبات من الأربع المذكورة، أي من ضَمِّ بعضها إلى بعضٍ علىٰ ما يقع في أبوابها، إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ.

واعلم أنَّ الجوهرَ وحدَه ـ مِنْ جملة الأسماء الَّتي ذكرنا ـ قائمٌ بنفسه، وحامل لسائرها، والتِّسعة الباقية[١] محمولاتٌ في الجوهر، وأعراض له، وغير قائماتٍ بأنفسها.

فإنْ قالَ قائلٌ: هلاَّ جعلتَ شيئًا، أو موجودًا، أو مثبتًا، أو حقًّا؛ جنسًا جامعًا لهذه الأسماء العشرة، لأنَّ جميعها موجودٌ، ومثبتٌ، وحقٌّ، وشيءٌ؟!

قيل له ـ وبالله تعالىٰ التوفيق ـ: قد قدَّمنا أنَّ الجنسَ؛ منه يُؤخَذُ[٢] حدُّ كلِّ ما تحته، وأنَّ الحدَّ يُنبىء[٣] عن طبيعة المحدود، فوجب أنَّ الجنسَ فيه إنباء عن طبيعة كلِّ ما تحته. والطَّبيعة هي قوَّة في الشَّيء توجد[٤] بها كيفياته علىٰ ما هي عليه. فما لم يكن مُنْبئاً عن طبيعة ما تحتَ اسمه فليسَ جِنْسًا. فلمَّا كانت لفظةُ: شيءٍ، وموجودٍ، ومثبتٍ، وحقٍّ[٥]؛ لا تُنبىء عن طبيعة كلِّ ما وقعت عليه، ولم يكن فيها أكثر من أنَّه ليسَ باطلاً ولا معدومًا

---

(١) م: والتسع البواقي.
(٢) م: يؤخذ منه.
(٣) م: منبىء.
(٤) س: يوجد. م: تجري.
(٥) م: وحق ومثبت.

فقط؛ وجبَ أن لا يكون شيءٌ من هذه الألفاظ جنسًا لما سُمِّيَ به. وأمَّا لفظةُ: معلوم؛ فقد تقع على الموجود والمعدوم، والحقِّ والباطل؛ لأنَّ الباطلَ معلومٌ أنَّه باطل، والمعدوم معلومٌ أنَّه معدوم، فليسَ - أيضًا - جنسًا لما قدَّمنا، ولأنَّه كان يجبُ أن يكونَ الباطلُ والحقُّ تحتَ جنسٍ واحدٍ، وهذا محالٌ شنيع.

وأيضًا: فإنَّ وجودَنا بعض هذه الرُّؤوس مخالف لوجودنا سائرها:

فبعضها تجدُها النَّفس بالحواسِّ الأربع المؤدِّيات[1] لصفاتِ محسوساتها إلى النَّفس الحسَّاسة، غير قائمةٍ بأنفسها.

وبعضها تجدها النَّفس بمجرَّد العقل، غير قائمةٍ بأنفسها؛ كوجود[2] العدد والزَّمان والإضافة.

وبعضها تجدُها النَّفس بتوسُّطِ من الحواس والعقل معًا، غير قائمة بأنفسها؛ كالحركات.

وبعضها تجده النَّفس بتوسُّط العقل والحواسِّ معًا قائمًا بنفسه كالجوهر.

وقد تجد النَّفسُ - أيضًا - بمجرد العقل، وبتَدَرُّج[3] من وجودها هذه العشرة[4]؛ موجودًا حقًّا غيرَ موصوفٍ بشيءٍ من صفَات هذه العشرة[5]؛ (١١٩)
وهو الأول الواحد الخالق الَّذي لم يزل لا إلٰه إلا هو[6].

وكلُّ ما يقع تحت جنسٍ واحدٍ فلا يكون وجوده إلَّا على صفةٍ واحدةٍ

(١) س: الأربعة؛ م: المؤدية.
(٢) م: كوجودنا.
(٣) ضُبطت في (س) هكذا: ويُتدرج.
(٤) زاد بهامش س: إلى معرفة ما هو.
(٥) س: العشر (وكذلك في ما يلي).
(٦) [هذه دعوىٰ باطلة تنقضها نصوصُ الكتاب والسنة الناطقةُ بإثبات أسماء الله تعالىٰ وصفاته، ولا يلزم من ذلك تشبيه ولا تمثيل كما تقدَّم شرحه: ص: (٢٢٩)].

جامعةٍ لجميعه، أي بحدٍّ واحدٍ جامعٍ لكلِّ ما تحت الجنس، أو بخاصَّة واحدةٍ جامعةٍ لكلِّ ما تحتَ الجنس، علىٰ ما نبيِّن في باب كلِّ رأسٍ من العشرة المذكورة. وخواصُّ الرُّؤوس المحقَّقة من هذه العشر مختلفةٌ؛ فوجبَ أنْ لا تكون ـ كلُّها ـ تحتَ جنسٍ واحدٍ، فوجب أن لا يكون موجود جنسًا لهذه العشرة البتَّةَ. والقول في مثبت كالقول في موجود ولا فرق. وأما لفظة حقٍّ وشيء فبعض هذه العشرة إنما هو حق بنفسه، وهو الجوهر، وكذلك هو أيضًا شيء بنفسه، وسائرها إنما هي حق بغيرها (وشيء بغيرها)، لأنَّها إنَّما تحقَّقتْ بالجوهر، وبه صارت أشياءَ، ولولا الجوهرُ لم تكن حقًّا ولا شيئًا. وكل ما يقع تحتَ جنسٍ فطبيعته واحدةٌ لا مختلفة، وهذه الأشياء طبائعها مختلفةٌ كما ترىٰ، فوجبَ أنْ لا يكون حقٌّ وشيءٌ جنسًا لها، إذ إنَّما يكون (إيقاع) أسماء الأجناس علىٰ ما تحتها علىٰ حسبَ اتِّفاقِها في طبائعها، واتِّفاقِها في حدودها، واتفاقِها في فصولها؛ فيوجب ذلك اتفاقَ أسمائها، وبحسب اختلافها في الطَّبائع تختلفُ فصولُها وحدودُها؛ فتختلفُ /أسماء/ أجناسها لذلك.

واعلم أنَّ موجودًا وحقًّا ومثبتًا وشيئًا[1]؛ واقعةٌ علىٰ كلِّ ما تقع عليه وقوعَ الأسماء المشتركة، علىٰ ما نبيِّن في باب وقوع الأسماء علىٰ المسمَّيات.

فإنْ قالَ (قائلٌ): فهلاَّ جعلتم قولكم: «عَرَضًا» جنسًا للتِّسع الباقية دون الجوهر؟

قيل له ـ وبالله تعالىٰ التَّوفيق ـ: إنَّ كونَ هذه التِّسع المسمَّيات عَرَضًا كونٌ مختلفٌ، وحملُ الجوهر لها حملٌ مختلفٌ، لأنَّ بعضها محمول في شَخْصه[2] وعَرَضٌ فيه؛ كالكيفيات، وبعضها محمولٌ في طبيعته وعَرَضٌ (١٢٠)
فيها؛ كالعدد والزَّمان، وبعضها عَرَض له من قِبَلِ غيره، ومحمول في طبيعته

(١) وردت هذه الألفاظ مرفوعة في م، وهو صواب كذلك.
(٢) م: جرمه.

بطبيعة غيره؛ كالإضافة. وقد قدَّمنا أنَّ الجنسَ مُنبىءٌ عن طبيعة ما تحته، وهذه التي ذكرنا طبائعها في كونها عرضًا مختلفةٌ، ورسومها مختلفةٌ؛ فبطل أن يكون عرض جنسًا لها.

فمن نازعنا من أهل السُّخف والسَّفسطة وقال: أنا أريد أن أُسَمِّي جنسًا كلَّ اسم عُبِّر به عن كثيرٍ وجماعةٍ، ولا أُبالي باتِّفاق طبائعها تحتَ ذلك الاسم أو باختلافها!

قلنا له: لسنا ننازِعُكَ ولا نُنفِق معك السَّاعات في ما لا فائدة فيه، إلَّا أنَّنا نقولُ لكَ قولَيْن كافيين لمن عقل ولم يُرِد الشَّغب، فنقول: إن عزمتَ علىٰ ما ذكرتَ وكنتَ موحِّدًا، فاعلم أنَّكَ قد أوقعتَ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ تحتَ الأجناس، لأنَّه ـ تعالىٰ ـ موجودٌ وحقٌّ ومثبت. فإذا أوقعته تحت جنسٍ فقد جعلته محدودًا ضرورةً، إذ كلُّ ما وقع تحتَ جنسٍ فمحدودٌ؛ تعالىٰ الله عن ذلك.

والقول الثَّاني أنَّا نقول له: لسنا ننازعك في الجيم والنون والسين، فإنْ بدا لكَ أنْ تسمِّي يدك أو رِجْلك أو ضرسك جنسًا؛ فلا مانع لك من ذلك إلَّا أنَّك تحتاجُ إلىٰ من يوافقك علىٰ التَّخاطب بهذه اللُّغة التي أحدَثْتَها، وحسبنا أنْ نقفَ عند طاعتك في اسم توافقنا عليه، نتَّفق علىٰ إيقاعه علىٰ كلِّ جماعة تجمعها طبيعةٌ واحدةٌ تقوم منه فصولها، وتوجد منه حدودها، ويوجد ـ أيضًا ـ تحته[1] كثيرونَ مختلفونَ بأنواعهم، لنتفاهَم به مرادَنا، فإنْ أبيتَ من ذلكَ ولم تُوقع ما دونَ الخالق ـ تعالىٰ ـ تحتَ حدودٍ، فإنَّك واقعٌ تحتَ المجاهرة بمكابرة العقل والحواسِّ، لأنَّك ترىٰ ضرورةً أشياءَ تتَّفقُ في صفةٍ واحدةٍ، وأشياءَ أُخَرَ تخالفها في تلك الصِّفة وتتَّفق في صفةٍ أخرىٰ، وهذا هو معنى الحدِّ لأنَّ كلَّ صفةٍ تحدُّ ما هي فيه دون ما ليستْ فيه، لا يدفع هذا إلَّا مجنونٌ أو مَنْ هو في أسوأ من حال المجنون لقَصْدِه إبطالَ

(١) م: تحته أيضًا.

الحقائق، وتلبيسَ المعارف، وإثباتَ الإشكال. ومن بلغ هاهنا تُرِكَ الكلام معه، إذ غايتنا مِمَّن يُكَلِّم أن ينصرفَ إلى الحقِّ أو يلحقَ بالَّذين لا تجري أحكام العقل عليهم، مع أنَّ هذا كُفرٌ مِنْ مُعْتَقِدِه، إنْ كانَ مِمَّن يَسِمُ نفسه بالإيمان؛ وبالله ـ تعالىٰ ـ نعوذ من الضَّلال وما دعا إليه.

(١٢١) وبهذا نكلِّم ـ أيضًا ـ من قالَ (لنا): هلَّا سمَّيتم: نوعًا؛ ما سميتم جنسًا، وسمَّيتم: جنسًا؛ ما سمَّيتم نوعًا؟ فإنِّي قد شاهدتُ مَنْ يسألُ هذا السُّؤال الأحمقَ.

واعلم أنَّ الجوهرَ وحدَه دونَ سائر الأشياء التي ذكرنا موجودٌ بنفسه، وسائرها متداول عليه[1]، وكلُّها موجودٌ به لا سبيل إلىٰ أن توجدَ دونه البتَّةَ، والجوهرُ وإنْ كانَ لا يوجد دونها أيضًا البتَّة، فقد يوجدُ دونَ بعضها، ولا سبيلَ إلىٰ أن يوجدَ شيء منها دونَ جوهرِ البتَّة، إلَّا أنَّ الجوهرَ محسوسٌ بالعقل فقط، وليسَ مرئيًا ولا مذوقًا ولا ملموسًا ولا مشمومًا وإنَّما نرىٰ الألوان، فإذا عُدِمَ اللَّون لم نَرَ شيئًا كالهواء المتحرِّك، وهو الرِّيح فإنَّه يحسُّ باللَّمس، وينطَحُ الأجسامَ العظامَ فيُسْقطها وهو غير مرئيٌ لأنَّه لا لونَ له، والجنُّ[2] كذلكَ، وقد أخبرنا الصَّادق ـ عليه السَّلام ـ عن الله[3] ـ عزَّ وجلَّ ـ: أنَّهم يرونَنا من حيثُ لا نراهم[4]. ونحن ذوو ألوانٍ وهم غير ذوي ألوانٍ، وكذلكَ ـ أيضًا ـ لا نَشُمُّ الحَجَر لأنَّه لا رائحة له، وإنَّما نشمُّ[5] الرَّائحة علىٰ حسب اختلافها، وكذلك ـ أيضًا ـ لا يُذاق الحجرُ لأنَّه

(١) (أي: على الجوهر). كذا في التعليق على (م).

(٢) م: والجني.

(٣) م: الخالق.

(٤) يشير إلى قوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ كَمَآ أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ ٱلْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَٰتِهِمَآ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوْلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الأعراف: ٢٧]، قال الإمام الطبري في «تفسيره»: والهاء في (إنه) عائدة على الشيطان. (وقبيله): يعني وصِنْفُه وجنسه الذي هو منه، واحدٌ جمعه: قبل، وهم الجن.

(٥) م: يشم... تشم.

لا طعم له؛ وإنَّما تذاق الطُّعوم علىٰ حسب اختلافها، وإنَّما تلمس المجسة؛ من الخشونة، أو اللِّين، أو الإملاس، أو الصَّلابة، أو التهيُّل، وقد يُسمع[1] بعض الجواهر (بِعَرَضٍ فيه) علىٰ ما يقع[2] بعد هذا، إنْ شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ. وإنَّما أوقعنا ما يقع تحتَ الحواسِّ تحتَ الكيفيَّة طلبًا للاختصار، وجمعًا للكثير تحت اسم واحدٍ، ولأنَّها ـ كلَّها ـ ترسم برسمٍ واحدٍ، علىٰ ما يقع في بابه؛ إنْ شاءَ الله عزَّ وجلَّ.

وكلُّ واحدٍ من الرُّؤوس ـ الَّتي ذكرنا ـ جامعٌ لطبيعة أشياء كثيرة، فسمَّينا كلَّ واحدٍ منها جنسَ أجناسٍ، وسمَّينا كثيرًا ممَّا يقع تحتَ كلِّ رأسٍ منها أجناسًا ـ أيضًا ـ، إلىٰ أنْ نبلغ إلىٰ الأنواع المَحْضَة الَّتي تلي الأشخاص.

واعلم أنَّ كلَّ رأسٍ أعلىٰ ـ ومرادُنا بذلكَ جنسُ الأجناس ـ وكلَّ ما تحته
(١٢٢) ممَّا يسمَّىٰ جنسًا أو نوعًا؛ فإنَّ كلَّ ما يقع تحته يسمَّىٰ باسم الرَّأس الذي هو أعلىٰ منه، ويُحدُّ بحدِّه، فإنَّ نفسَ الإنسان تسمَّىٰ جوهرًا، وتسمَّىٰ حيَّةً، وتُرسم برسم الجوهر، وتحدّ بحدِّ الحيِّ، وكذلكَ جسدُ الإنسان يسمَّىٰ ناميًا، وجوهرًا، وجسمًا. وَيُحدُّ ويُرسم بحدِّ كلِّ واحد من هذه الأسماء ورسمها[3].

واعلم أنَّه لا يُسمَّىٰ (الرَّأس) الأعلىٰ باسم ما تحته ولا يحدُّ بحدِّه. والمتقدِّمون يعبِّرون في هذا المكان بأن يقولوا: الأعلىٰ يُقال علىٰ الأسفل، والأسفلُ لا يقال علىٰ الأعلى. وإنَّما كانَ ذلكَ لأنَّ الأسفلَ موجودٌ في الرأس الأعلىٰ؛ هو وغيره ممَّا هو واقع تحت الرَّأس الأعلىٰ، فلو سمَّيتَ الرأسَ الأعلىٰ باسم /بعض/ ما يقع تحته لكنتَ قد نقَّصته بعض صفاته. ألا ترىٰ أنَّ كلَّ نام[4] جسمٌ؛ فلو سمَّيتَ الجسمَ المطلقَ ناميًا؛ لكنتَ مخطئًا كاذبًا، لأنَّ الحجرَ جسمٌ؛ وليس الحجرُ ناميًا، /فكانَ يجبُ من

(١) كذا في النسختين بالعين، وأثبتها (ع): (يسمح) بالحاء.
(٢) (يقع): في س: يأتي.
(٣) س: ويحد ويرسم برسم وحدّ... الأسماء.
(٤) م س: نامي.

قولكَ أنْ يكونَ الحجرُ ناميًا/؛ وهذا محالٌ. وأنتَ إذا سمَّيتَ النَّامي جسمًا كنتَ مصيبًا. وزيدٌ يسمَّىٰ إنسانًا؛ ويُحَدُّ بحدِّ الإنسان، ويسمَّىٰ حيًّا؛ ويُحَدُّ بحدِّ الحيِّ، ويسمَّىٰ جسمًا؛ ويرسم برسم الجسم، ولا يسمَّىٰ الجسمُ المطلقُ حيًّا، ولا يُحَدُّ بحدِّ الحيِّ، ولا يسمَّىٰ ـ (أيضًا) ـ إنسانًا؛ ولا يحدُّ بحدِّ الإنسان، ولا يسمَّىٰ زيدًا؛ ولا يحدُّ بحدِّ زيدٍ.

ونعني بالجسم المطلق: كلَّ ما يطلق علىٰ كلِّ طويلٍ عريضٍ عميقٍ. فالحجرُ جسمٌ، وليسَ حيًّا، ولا إنسانًا، ولا زيدًا. فالمطلقُ هو الاسم الكلِّيُّ الذي يعمُّ كلَّ ما سُمِّي[1] به، وقد قدَّمنا قبلُ أنَّ الأشياءَ والمخلوقاتِ تنقسم أقسامًا ثلاثة: أجناسٌ، وأنواع /مَحْضَةٌ/، وأشخاصٌ. فكلُّ ما يسمَّىٰ جنسًا مِمَّا لا يكون إلَّا جنسًا مَحْضًا، وممَّا يكون جنسًا ونوعًا؛ فإنَّه محدودٌ عندنا وفي الطَّبيعة، أيْ أنَّنا نبدأُ فنقولُ: كلُّ ما دونَ الخالق ـ عزَّ وجلَّ ـ يَنْقسم قسمين: جوهرٌ، ولا جوهر. فالجوهرُ هو الجسم في قولنا، والجسم هو (١٢٣)
الجوهر، ولا شيءَ دونَ الخالق ـ تعالىٰ ـ إلَّا جسمٌ، أو محمولٌ في جسمٍ. وقد أثبتَ غيرُنا جوهرًا ليسَ جِسْمًا[2]. وهذا باطلٌ، وليسَ هذا مكانَ حَلِّ الشُّكوك المعتَرَضِ بها علينا في هذا القول، وقد أَحْكمناه في مكانه، وبالله التَّوفيق. والكلام في هذا هو واقعٌ فيما بعد الطَّبيعة، وفي علم التَّوحيد، وقد أثبتناه في كتاب: «الفصل في الملل والنِّحل»[3].

وكذلك رَسَمَ غيرنا ـ أيضًا ـ في حدِّ الإنسان أنَّه: حيٌّ ناطقٌ ميِّتٌ. وهذا الحدُّ لا يخلو من أنْ يكونَ أراد به الجسم المركَّب وحدَه، أو النَّفسَ وحدَها، أو الجسمَ المركَّبَ والنَّفسَ معًا. /فإنْ كانَ أراد الجسمَ المركَّبَ وحدَه، (أو النَّفسَ وحدَها)، أو الجسم المركَّب والنَّفس معًا/؛ فذلكَ خطأ لأنَّه أدخلَ الجسم المركَّب تحتَ الحيِّ، والحيُّ إنَّما هو النَّفس وحدها،

---

(١) م: يسمى.

(٢) قال المعلِّق على (م): وهو المجرَّد الذي قاله الفلاسفةُ وبعضٌ من المتكلمين والصوفية. ح عا.

(٣) «الفصل» ٥/٦٦ وما بعدها.

وهي الحسَّاسة المتحرِّكة الَّتي إنْ بطلت بطل حسُّ الجسم وحركته البتَّةَ، وإن كانَ أراد النَّفس وحدَها فذلك خطأ ـ أيضًا ـ لأنَّه أدخلها تحتَ النَّامي، والنَّفس ليست نامية وإنَّما النَّامي جسمها المركَّب فقط، وللبراهين علىٰ هذا مكانٌ آخر وقد ذكرناه في كتاب «الفصل»[1] أيضًا (في باب النفس).

ثمَّ نرجع فنقولُ: والجوهر منقسم[2] قسمين: (حيٌّ، ولا حيٌّ. والحيُّ ينقسم قسمين): نَفْسٌ ناطقة، ونفس غير ناطقةٍ. ولا حيَّ بحياةٍ إلَّا نفسٌ، /ولا نفسَ إلَّا/ حيَّةٌ بحياةٍ. وحدُّ الحيِّ ذي الحياة هو: الحسَّاس المتحرِّك بإرادةٍ. فالنُّفوس[3] النَّاطقة هي الملائكةُ، وأنفس الأشخاص الخُلْدية الَّتي أخبرنا الصَّادق ﷺ أنَّها في دار النَّعيم مِنَ الحُور والوِلْدَان، وأنفس الإِنس، (١٢٤) وأنفس الجِنِّ. وغيرنا[4] يعتقد مكان الأشخاص الخُلدية ـ الَّتي ذكرنا ـ أنَّ الأجرامَ العلويةَ مِنَ الكواكبِ والفَلَكِ؛ ذاتُ أنفسٍ حيَّةٍ ناطقةٍ، وللكلام في كلِّ[5] هذا الشَّكِّ مكانٌ غير هذا[6].

والنَّفس غيرُ النَّاطقة هي أنفسُ سائر الحيوان.

والنَّفس النَّاطقة تنقسم قسمين: ناطقة ميِّتة، وناطقة غير ميِّتة. فالغيرُ ميِّتة هي الملائكة، وأنفس الأشخاص الخُلدية ـ الَّتي ذكرنا ـ والميِّتة هي أنفس الإنس والجنِّ. ومعنىٰ قولنا: ميتة؛ أي أنَّها مفارقة لمدَّرعاتها من الأجسام المركَّبة من العناصر الأربعة الَّتي ابتدأت بالتشبُّث بها في عالم الامتحان، لا أنَّها تُعْدَمُ أصلاً ولا يبطل حسُّها وفكرها وتمييزها وحركتها أصلاً.

والميِّتة تنقسم قسمين: ذاتُ جسدٍ يقبلُ الألوانَ[7]، وهي نفسُ

(١) «الفصل» ٥/٨٤ وما بعدها.
(٢) م: ينقسم.
(٣) م: فالنفس.
(٤) (أي: غير المسلمين، وهم الفلاسفة ومن تبعهم). كذا في التعليق على (م).
(٥) م: حل.
(٦) انظر «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ١/٣٤ ـ ٤٧، و٤/٦، و٥/٤.
(٧) م: ذات جسد قابل للألوان.

الإنسان، وذاتُ جسدٍ لا يقبلُ الألوانَ[1] وهي نفس الجنِّيِّ.

وأمَّا غيرُ النَّاطقة فترسم بالصُّهال، والنُّهاق، والنُّباح، والشُّحاج[2]، وبغير ذلكَ من سائر الصِّفات المحسوسة فيها[3] المفرِّقة بين أنواعها، وهي أنواعٌ كثيرةٌ تلي الأشخاصَ بعد.

وأمَّا اللَّاحيُّ ـ نريدُ القسم الَّذي هو غيرُ حيٍّ ـ فينقسم قسمين: مركَّب ولا مركَّب، فالغيرُ مركَّبٍ هي العناصر الأربعة الَّتي هي النَّار، والهواء، والماء، والأرضُ، والأفلاكُ التِّسعة، وما فيها من الدَّراري والكواكب.

والأفلاكُ التِّسعة هي السَّماوات السَّبع الَّتي هي سَبْعُ طرائق للدَّراري، والكرسي الَّذي هو فلك المنازل، والعرشُ الَّذي هو الفلك الكُلِّيُّ المحيط الذي يدور دورةً في كلِّ يومٍ وليلةٍ، الَّذي ليسَ فوقه خلاءٌ ولا ملاءٌ، والَّذي هو منتهىٰ جُرْمِ العالم وكُرَتِهِ ولا شيءَ بعدَه[4].

(١) م: وذات جسد لا قابل للألوان.

(٢) م: (والشحاج والنابح) والشُّحاج والشَّحيج: صوتُ البغل وبعض أصوات الحمار. وقال ابن سيده: هو صوت البغل والحمار والغُراب إذا أسنّ. «اللسان» (شحج).

(٣) س: المخصوصة بها.

(٤) [هذا التفصيل حول الأفلاك والعرش قولٌ فاسدٌ أخذه أبو محمد ابن حزم ـ رحمه الله ـ عن الفلاسفة، وكما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: فإنَّ لقائلٍ أن يقول: لم يثبت ـ بدليل يعتمد عليه ـ أنَّ العرش فلك من الأفلاك المستديرة الكرِية الشكل، لا بدليل شرعي، ولا بدليل عقلي، وإنما ذكر هذا طائفة من المتأخرين، الذين نظروا في علم الهيئة وغيرها من أجزاء الفلسفة، فرأوا أن الأفلاك تسعة، وأن التاسع ـ وهو الأطلس ـ محيط بها، مستدير كاستدارتها، وهو الذي يحركها الحركة المشرقية، وإن كان لكل فلك حركة تخصُّه غير هذه الحركة العامة، ثم سمعوا في أخبار الأنبياء ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ ذكر عرش الله، وذكر كرسيه، وذكر السمٰوات السبع، فقالوا بطريق الظنِّ: إن العرش هو الفلك التاسع، لاعتقادهم أنه ليس وراء التاسع شيء، إما مطلقًا وإما أنه ليس وراءه مخلوق.

ومنهم من يدَّعي أنه علم ذلك بطريق الكشف والمشاهدة، ويكون كاذبًا فيما يدعيه، وإنما أخذ ذلك عن هؤلاء المتفلسفة تقليدًا لهم، أو موافقة لهم على طريقتهم الفاسدة، كما فعل أصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم. =

. . . .

= والمقصود هنا أن ما ذكروه من أن العرش هو الفلك التاسع قد يقال: إنه ليس لهم عليه دليل لا عقلي، ولا شرعي:

أما العقلي: فإن أئمة الفلاسفة مصرِّحون بأنه لم يقم عندهم دليل على أنه ليس وراء الفلك التاسع شيء آخر، بل ولا قام عندهم دليل على أن الأفلاك هي تسعة فقط، بل يجوز أن تكون أكثر من ذلك، ولكن دلَّتهم الحركاتُ المختلفة، والكسوفاتُ ونحو ذلك على ما ذكروه. وإذا كان هؤلاء ليس عندهم ما ينفي وجود شيء آخر فوق الأفلاك التسعة، كان الجزم بأن ما أخبرت به الرسل هو أن العرش هو الفلك التاسع رجمًا بالغيب، وقولاً بلا علم.

هذا كله بتقدير ثبوت الأفلاك التسعة على المشهور عند أهل الهيئة، إذ في ذلك من النزاع والاضطراب، وفي أدلة ذلك ما ليس هذا موضعه، وإنما نتكلم على هذا التقدير، وأيضًا: فالأفلاك في أشكالها، وإحاطة بعضها ببعض من جنس واحد؛ فنسبة السابع إلى السادس، كنسبة السادس إلى الخامس، وإذا كان هناك فلك تاسع فنسبته إلى الثامن كنسبة الثامن إلى السابع.

وأما العرش فالأخبار تدلُّ على مباينته لغيره من المخلوقات، وأنه ليس نسبته إلى بعضها كنسبة بعضها إلى بعض، قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ﴾ الآية [غافر: ٧]، وقال سبحانه: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ ﴿١٧﴾﴾ [الحاقة: ١٧]، فأخبر أنَّ للعرش حملةَ اليومَ ويومَ القيامة، وأنَّ حملته ومَن حولَه يسبحون ويستغفرون للمؤمنين. وقال تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنۡ حَوۡلِ ٱلۡعَرۡشِ﴾ الآية [الزمر: ٧٥]؛ فذكر هنا أن الملائكة تحفُّ من حول العرش، وذكر في موضع آخر أنَّ له حملةً، وجمع في موضع ثالث بين حملته ومن حوله، فقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ﴾ الآية [غافر: ٧].

وأيضًا، فقد أخبر أن عرشه كان على الماء قبل أن يخلق السمٰوات والأرض، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ﴾ [هود: ٧].

وهو ـ سبحانه وتعالى ـ متمدِّحٌ بأنه ذو العرش، كقوله سبحانه: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٞ كَمَا يَقُولُونَ إِذٗا لَّٱبۡتَغَوۡاْ إِلَىٰ ذِي ٱلۡعَرۡشِ سَبِيلٗا ﴿٤٢﴾﴾ [الإسراء: ٤٢]، وقوله تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلۡعَرۡشِ يُلۡقِي ٱلرُّوحَ مِنۡ أَمۡرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوۡمَ ٱلتَّلَاقِ ﴿١٥﴾ يَوۡمَ هُم بَٰرِزُونَۖ لَا يَخۡفَىٰ عَلَى ٱللَّهِ مِنۡهُمۡ شَيۡءٞۚ لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَۖ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ ﴿١٦﴾﴾ [غافر: ١٥ ـ ١٦]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلۡوَدُودُ ﴿١٤﴾ ذُو ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡمَجِيدُ ﴿١٥﴾ فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [البروج: ١٤ ـ ١٦]، وقد قرىء: ﴿ٱلۡمَجِيدُ﴾ بالرفع صفة لله، وقرىء بالخفض صفة للعرش. وقال تعالى: ﴿قُلۡ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبۡعِ وَرَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ=

ومعنىٰ قولنا: مركَّب وغير مركَّب؛ هو أنَّ المركَّبَ ما خلقه الخالقُ ـ عزَّ وجلَّ ـ من أشياءَ شتَّى؛ كأجسام الحيوان، والشَّجر المركَّبة من العناصر الأربعة. ومعنىٰ قولنا: غير مركَّبٍ وبسيطٌ؛ هو ما خلقه الخالق ـ تعالىٰ ـ من طبيعةٍ واحدةٍ لا من أشياءَ شتَّىٰ، وإلاَّ فكُلٌّ مركَّب، وكلُّ غير[1] مركَّبٍ؛ فمؤلَّفٌ من أجزاءٍ كثيرةٍ محتمل للتَّجزيء والانقسام أبدًا[2]. (١٢٥)

والمركَّب ينقسم قسمين: نامٍ ولا نامٍ[3].

= ﴿لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾﴾ [المؤمنون: ٨٦ ـ ٨٧]، فوصف العرش بأنه مجيدٌ وأنه عظيم، وقال تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴿١١٦﴾﴾ [المؤمنون: ١١٦]، فوصفه بأنه كريم أيضًا.

وأخرج البخاري (٢٤١١)، ومسلم (٢٣٧٣) عن أبي سعيد قال: قال النبي ﷺ: **«لا تُخَيِّروا بين الأنبياء، فإنَّ الناسَ يَصْعَقُونَ يوم القيامة فأكون أوَّلَ من يُفيقُ، فإذا أنا بموسى آخذًا بقائمةٍ من قوائم العرش، فلا أدري أفاقَ قبلي أَمْ جُوزِيَ بصَعْقَتِهِ؟»**. فهذا فيه بيان أنَّ للعرش قوائم، وجاء ذكر القائمة بلفظ: «السَّاق»، والأقوال متشابهة في هذا الباب.

وفي «صحيح البخاريّ» (٧٤٢٣) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **«إنَّ في الجنَّة مئةَ درجةٍ أعدَّها الله للمجاهدين في سبيله، كل درجتين بينهما كما بين السماء والأرض، فإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس، فإنَّه أوسطُ الجنة، وأعلىٰ الجنة، وفوقه عرشُ الرحمٰن، ومنه تَفَجَّرُ أنهارُ الجنة»**؛ فهذا قد بيَّن أن العرش فوق الفردوس الذي هو أوسط الجنة وأعلاها، وأن في الجنة مِئَةَ درجة، ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض، والفردوس أعلاها. انتهَى باختصارٍ وتصرُّفٍ من «الرسالة العرشية» (المجموع ٦/٥٤٥ ـ ٥٨٣)، وانظر أيضًا: «بيان تلبيس الجهمية» **١/٥٨٦**.

وقال ابن أبي العز الحنفي رحمه الله في «شرح العقيدة الطحاوية» (٢/٤٢٥ ط: الرسالة الثانية): والعرشُ في اللغة: عبارةٌ عن السَّرير الذي لِلْمَلِكِ، كما قال تعالى عن بلقيس: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾﴾ [النمل: ٢٣]، وليس هو فلكًا، ولا تَفهم منه العربُ ذلك، والقرآن إنَّما نزل بلغة العرب، فهو سريرٌ ذو قوائم، تحمله الملائكةُ، وهو كالقبَّة على العالم، وهو سقف المخلوقاتِ].

(١) م: وغير.

(٢) قال المعلق على (م): هذا رأي الفلاسفة النافين للجوهر الفرد. وكلامهم فيه مردود في كتب الكلام لأئمة الإسلام. ح عا.

(٣) م س: نامي ولا نامي (وكذلك هو حيثما ورد).

والنَّامي ينقسم قسمين: ذو نفسٍ ولا ذو نفسٍ.

وحدُّ النَّامي هو ما تغذَّىٰ بغذاءٍ ينقسم من وسطه إلىٰ طرفيه ويحيله إلىٰ نوعه، فاللَّا ذو نفسٍ الشُّجرُ والنَّباتُ؛ وهما قسمان: ذو ساقٍ، ولا ذو ساقٍ، ثمَّ كلُّ واحدٍ من هذين القسمين ينقسم علىٰ أنواعٍ كثيرةٍ تلي الأشخاص بعدُ.

وذو النفس ينقسم قسمين: ذو نفس ناطقة؛ مثل أجساد الإنس والجنّ، وذو نفسٍ لا ناطقةٍ مثل أجساد سائر الحيوان.

وذو النَّفس النَّاطقة ينقسم قسمين: جسم يقبل الألوان[1]؛ وهو جسم الإنسان، وجسم لا يقبل الألوان[1]؛ وهو جسد الجنِّ[2].

وذو النَّفس الغير ناطقة هو أجسام سائر الحيوان؛ وهي أنواعٌ كثيرةٌ جدًّا تلي الأشخاص بعدُ، وتُحَدُّ بصفاتها المختصَّة بها، وبفصولها المميِّزة لطبائعها، وبالإضافة إلىٰ أنفسها؛ فنقولُ: ذو النَّفس المفترسة الزآرة، وذو نفس ناهقة، وما أشبه ذلك. وهكذا يُحَدُّ كلُّ نوعٍ من الشَّجر والنَّبات بفصوله المميِّزة لطبائعه وبصفاته المختصَّة به، وهذا أمرٌ يكثرُ جِدًّا ويتَّسِعُ وإنَّما قصدنا هاهنا الكلامَ علىٰ الجُمَلِ.

وغير النَّامي ينقسم أقسامًا كثيرة، منها معدنيَّاتٌ؛ كالياقوت والذَّهَبِ، وغير ذلك؛ ومنها خَشَبِيَّاتٌ، وهي أنواعٌ محضةٌ تلي الأشخاصَ، ويحدُّ كلُّ نوعٍ منها بفصوله المميِّزة لطبيعته مِمَّا سواه وبصفاته التي تخصه.

فهذه الأجناس محدودةٌ كما ترىٰ عندنا محصورةٌ، ومحدودةٌ في أنفسها محصورةٌ، وهو الَّذي أردنا بقولنا إنَّها محدودة في الطَّبيعة لأنَّنا قد تيقَّنَّا أنَّ هذه الأقسام لا زيادةَ فيها أصلًا، وأنَّها متناهية العدد ـ كما ذكرنا ـ وأمَّا كلُّ ما هو

---

(١) يقبل الألوان: ملون في س.

(٢) م: الجني. ودعوىٰ عدم قبول جسد الجنيِّ للألوان تحتاج إلىٰ دليل شرعي لأنَّها خوض في أمرٍ غيبيٍّ بالنسبة إلينا، وكوننا لا نراهم ليس دليلًا على ذلك.

نوعٌ مَحْضٌ؛ وهي الأنواع التي تلي الأشخاص، وهي الَّتي قلنا فيها إنَّها تسمَّىٰ: أنواع الأنواع؛ فإنَّها محدودةٌ في الطَّبيعة غير محدودةٍ عندنا، نعني بذلك أنَّ عدد هذه الأنواع من الحيوان، والشَّجر، والنَّبات، والأحجار؛ متناهٍ[1] في ذاته عند (١٢٦) الباري ـ عزَّ وجلَّ ـ بعددٍ لا يزيدُ أبدًا ولا ينقصُ، فنحن علىٰ يقينٍ من أنَّه لا يحدث حيوان لم يحدث بعد، مثل ذي أربعٍ من الجمال يطير، أو ذي ثلاثةِ رؤوسٍ، ولا أنَّ الخيلَ تفنىٰ حتَّىٰ لا يوجد في العالم فرسٌ، وكذلك سائر الأنواع. وقد نبَّه الرَّسول ـ عليه السَّلام ـ علىٰ ذلك بقوله: **«لَوْلا أنَّ الكِلاَبَ أُمَّةٌ مِنَ الأُمَمِ لأَمَرْتُ بِقَتْلِهَا»**[2]. ففي هذا إخبار أنَّ كلَّ أمةٍ من الأمم لا سبيلَ إلى إعدامها[3]. وقال ـ تعالىٰ ـ في أنَّه لا مزيدَ في الأنواع: ﴿**وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا**

---

(١) س م: متناهي.

(٢) صحيح: أخرجه أحمد ٨٥/٤ (١٦٧٨٨)، وأبو داود (٢٨٤٥)، والتِّرمذي (١٤٨٦)، والنسائي ١٥٨/٧ (٤٢٨٠)، وابن ماجه (٣٢٠٥)، وابن حبان (٥٦٥٧) من حديث عبد الله بن مغفَّل المزني رضي الله عنه مرفوعًا. وتمامه: «.. **فَاقْتُلُوا منهَا الأَسْوَدَ البَهِيمَ، وَأَيُّمَا قَوْم اتَّخَذُوا كَلْبًا لَيسَ بِكَلْبِ حَرْثٍ، أو صَيْدٍ، أو مَاشِيَةٍ؛ نَقَصُوا مِنْ أُجُورِهِمْ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطًا**».

(٣) هذا مخالف للظَّاهر، إذ لو كان إفناء النَّوع ممتنعًا لَمَا أمر النبيُّ ﷺ بقتل الكلاب كلِّها؛ كما في روايات الحديث الأخرى الصَّحيحة، وقد ورد عن أبي رافع ـ رضي الله عنه ـ قال: أمرنا رسول الله ﷺ بقتل الكلاب، فقال النَّاسُ: يا رسول الله! ما أُحِلَّ لنا من هذه الأمَّة التي أمرتَ بقتلها؟ فأنزل الله ـ تعالى ـ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤]. رواه الحاكم ٣١١/٢ (٣٢١٢) وصحَّحه ووافقه الذهبي، وله طرق ذكرها ابن كثير في «تفسيره». قلت: فهذا سبب نسخ الأمر بإفناء تلك الأمة، وبقي الحكم في قتل الكلب الأسود البهيم، والكلب العقور. قال الإمام الخطَّابيُّ ـ رحمه الله ـ في «معالم السُّنن» ٢٦٧/٤ ـ ٢٦٨: معنى هذا الكلام أنه ﷺ كَرِهَ إفنَاءَ أمة من الأُمم، وإعْدَامَ جيلٍ من الخَلْق؛ لأنه ما مِن خَلْقِ الله ـ تعالى ـ إلا وفيه نوعٌ مِنَ الحكمة، وضَرْبٌ من المَصْلحة، يقول: إذا كانَ الأمر على هذا، ولا سبيل إلى قتلهنَّ [قلت: يعني للحكمة والمصلحة المتقدِّمة]، فاقْتُلوا شرارهُنَّ، وهي السُّود البُهْم، وَأَبْقُوا ما سواها، لتنتفعوا بهنَّ في الحراسة. ويُقال: إنَّ السُّود منها شِرارها وعُقُرُها.

قال عبد الحق التركماني: ثمَّ إن هذا الحكم إثباتًا ونفيًا شرعيٌّ دينيٌّ، وأبو محمَّد ـ=

﴿وَعَدۡلٗاۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الأنعام: ١١٥]، (وكذلكَ قوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١][(١)]؛ برهانٌ بأَنَّ: جميعَ الأنواعِ محصورةُ العدد لا زيادة فيها لإدخاله ـ تعالىٰ ـ الكلِّية فيها، والكلِّية لا تدخلُ إلَّا في ذي نهايةٍ)، إلَّا أنَّنا لا نحيطُ بأعدادها نحنُ، فلسنا نُحصي أنواع الطَّير، ولا أنواعَ الحيوان المائيِّ والبريِّ، وسَائر الحشرات، وإنَّما يعلمُ عدَدها باريها ـ عزَّ وجلَّ ـ، إلَّا أنَّه متناه محصورٌ ـ كما قدَّمنا ـ.

وبرهان ذلك: أنَّ ما لا نهايةَ له فلا يجوزُ أنْ يكونَ شيءٌ أكثرَ منه، والأشخاصُ الواقعة تحتَ الأنواع أكثرُ من الأنواع، فلمَّا كانَ ذلكَ وجبَ أنَّ الأنواعَ ليستْ مِمَّا لا نهايةَ له، وإذا كانَ ذلك وجب أنَّها متناهيةٌ ضرورةً؛ ولما كانتْ أنواع الأنواع لا نُحيطُ نحنُ بها؛ أوجبَ ذلك علينا أن نتوصَّل إليها بالأنواع الَّتي قد تكونُ أجناسًا لنصل إلىٰ علم اتِّفاقها واختلافها، ولذلكَ لم نَنْحَدِر من الأجناس الأُوَل إلىٰ الأنواع المَحْضَة؛ وأمَّا الأشخاصُ فليستْ محصورةً لا عندنا ولا في الطَّبيعة، لأنَّنا نجد بالحسِّ الضَّروريِّ أنَّ

= رحمه الله ـ يتكلَّم في الحكم الكونيِّ القدريِّ، ولا يخفى أنَّ الامتناع الشرعي لا يلزم منه الامتناع الكونيُّ. وقد أثبتت الاكتشافات الحديثة بما لا يقبل الشكُّ انقراض أنواع كثيرة من جنس الحيوان، فدعوى المصنِّف يبطله ـ أيضًا ـ الواقعُ الذي لم يكن متكشفًا في ذلك الوقت.

(١) ليس في الآيتين الكريمتين دليل على دعوى المصنِّف، فقد ذكر أهل التفسير كالطَّبري، والقرطبي، والفخر الرازي، وغيرهم في آية الأنعام: أنَّ (كلمتُ ربِّك) هي القرآن. ويؤيد هذا السياقُ، وإذا فرضنا أن المقصود هو الحكم الكوني فليس في الآية أنها لا تقبل الزيادة والنقصان بإذنه ومشيئته ـ عزَّ وجلَّ ـ، إنما فيها أنها لا تقبل التبديل، وهو التغيير والتحويل، وهذا لا شكَّ فيه: ﴿وَٱللَّهُ يَحۡكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكۡمِهِۦۚ﴾ [الرعد: ٤١]. أما آية البقرة: فالكلية المذكورة فيها تتعلَّق بزمانها ومكانها، ولا تدل على شمولها للماضي والمستقبل، ومن ادَّعى ذلك فقد حمَّل النَّصَّ ما لا يحتمل.
وقد أحسن بعض الفضلاء فعلَّق بهامش النسخة (س) عند قوله: (لا مزيد في الأنواع): لا يخفى ما فيه، لقوله: ﴿وَيَخۡلُقُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ٨]. ثمَّ أورد المعلِّق حكاية رواها أبو نُعَيم في «الحِلية» عن امرأةٍ مزدوجة الخلقة. أفاد هذا (ع)، والتعليق غير ظاهر في نسختي المصورة.
قلت: آية النَّحل كافية في إبطال هذا الرأي الفاسد، وبالله التوفيق.

أشخاص[١] النَّاس إذا كانَ طاعونٌ، أو قتلٌ ذريعٌ في يوم معركةٍ؛ أنَّها قد قلَّت جدًّا عمَّا كانتْ عليه بالأمس، ثمَّ إذا اتَّصل النَّماءَ والذَّرء وتهدَّنت البلادُ؛ كادَ المعمورُ يضيقُ بأهله لكثرتهم، فهم أبدًا[٢] يزيدونَ وينقصونَ. والأنواعُ ليستْ كذلك، لكنَّها لا تزيدُ ولا تنقصُ أبدًا إلَّا أنْ يشاءَ الخالقُ إفناءَ ما شاءَ منها يومَ البعث في عالم الجزاء؛ فهو القادر علىٰ ما يشاء لا إلٰه إلَّا هو. (١٢٧)

وأمَّا الأشخاصُ فليسَ لها عددٌ تقف عنده، فلا يمكنُ أنْ لا تزيد ولا تنقص، لكنْ ما خرج منها إلىٰ الوجود فمحدودُ العدد، محصورٌ مُذْ خلق الله ـ تعالىٰ ـ العالمَ إلىٰ كلِّ وقتٍ يُقال فيه الآن. وأمَّا ما لم يخرج منها بَعْدُ إلَّا أنَّه ممَّا عَلِمَ الله ـ تعالىٰ ـ أنَّه سيخرج فهو في علم الله ـ تعالىٰ ـ محدودٌ محصورٌ[٣]، (وفي الطَّبيعة معدودٌ)؛ إذا خَرَجَ، لا قبل أنْ يخرج، والزِّيادة فيها ممكنة في قوَّته ـ عزَّ وجلَّ ـ بلا نهايةٍ في عَدَدٍ ولا أَمَدٍ.

وأنتَ ترىٰ ـ بما بيَّنا ـ أنَّه كلَّما ابتدأنا مِنْ عند أنفسنا ـ نعني من الأشخاص صاعدين إلى جنس الأجناس ـ ابتدأنا بالكثرة، فكلَّما ارتفعنا قلَّ العددُ إلىٰ أنْ نبلغ إلى الرُّؤوس الَّتي ذكرنا. وإذا ابتدأنا من هنالكَ لم نَبْتَدِئ إلَّا بقسمين فقط، وهما: جوهرٌ، ولا جوهر، ثمَّ نتزيَّد العددَ في الكثرة إلىٰ أن نبلغَ إلىٰ الأنواع الَّتي تلي الأشخاص.

واعلم أنَّ العمومَ ليسَ بلا نهايةٍ، لكنْ بنهايةٍ، فأعمُّ الأسماء[٤] قولكَ: شيءٌ، وموجودٌ. وهذا الَّذي يسمِّيه النَّحويون: أنكر النَّكرات. وكذلكَ الخصوص ليس ـ أيضًا ـ بلا نهايةٍ، لكنَّ أخصَّ الأسماء ـ كلِّها ـ فيما دون (الله) الخالق ـ (تباركَ و) تعالىٰ ـ: أنا وأنتَ. وهذا أعرفُ المعارف.

---

(١) س: الأشخاص من.
(٢) م: دأبًا.
(٣) م: محصور معدود.
(٤) س: الأشياء.

واعلم أنَّ جنسَ الأجناس مبدأٌ لما تحته، كآدم للنَّاس، والأنواع كالأمم، وأنواع الأنواع كالقبائل، نريد أنَّها مثلها في التَّفَرُّع عنها فقط.

واعلم أنَّهم قالوا: إنَّ الجنس الذي هو جنس الأجناس؛ مرسومٌ لا محدودٌ، لأنَّه ليسَ فوقه جنسٌ، يؤخذ حدُّه منه؛ وأمَّا الأنواعُ فمحدودةٌ.

وأمَّا الأقسامُ الَّتي تنقسمُ عليها أنواع الأنواع فإنَّها[1] تسمَّىٰ أقسامًا أو أصنافًا[2]؛ وذلكَ /مثل/ ذكورِ كلِّ نوع وإناثه، أو سُودانه وبيضانه، أو ما
(١٢٨) اختلفتْ ألوانه من سائر الأنواع، أو ما اختلفتْ طعومه ممَّا استوىٰ تحتَ نوع واحدٍ من الثِّمار والنَّبات، وسائر ما يختلف في صفةٍ ما، وهو يجمعه ـ كلَّه ـ نوعٌ واحدٌ؛ لأنَّك تجد الأسودَ والأبيضَ من النَّاس، والذَّكر والأنثى من كلِّ نوعٍ من النَّاس، والحيوانَ غير النَّاطق، وكثير من النَّوامي غير الحيَّة، وذوات الألوان المختلفة من الخيل والدَّجاج؛ وغير ذلكَ، فكلُّ ذلكَ محدودٌ بحدٍّ واحدٍ، ومجتمِعٌ في طبيعةٍ واحدةٍ. (وكثيرٌ من ذلك يعمُّ أبعاضًا من أنواعٍ كثيرةٍ، كالذَّكر والأنثىٰ، والأسود والأبيض، ومن المحال أن يكونَ نوعٌ واحدٌ تقعُ تحته طبائعُ مختلفة متضادَّةُ الصِّفات، لا تحدُّ ـ كلُّها ـ بحدٍّ جامع لها؛ فلذلكَ لم نجعل هذه أنواعًا جامعةً لما تحتها)، وإنَّما نبَّهنا علىٰ هذا[3] لئلَّا يقول جاهل[4]: إنَّ هذه الأقسام مختلفة، فهلَّا جعلتموها أنواعًا مختلفة؟! فأَرَيْناهُ أنَّ حدَّها واحدٌ، وطبيعتها واحدةٌ، وخواصَّها واحدة، وفصولها واحدة، وإنَّما اختلفت في الأعراض فقط، وبهذا لم ننكر صبغ النُّحاس /أبيض/ حتى يعودَ في مثل لون الفضَّة، وأنكرنا ومنعنا من أن نحيلَ طبع النُّحاس أَصْلًا إلىٰ طبع الفضَّة، كما لا سبيل إِلى إِحالة طبع الحمار إِلى طبع الإِنسان البتَّةَ أصلًا، والله أعلم[5].

---

(١) م: فإنما.

(٢) س: أقسامًا وأصنافًا.

(٣) م: بهذا.

(٤) م: الجاهل.

(٥) [رأي ابن حزم في امتناع إحالة الطبع؛ أثَر في مذهبه في باب المعجزات والكرامات. راجع تفصيل هذا في «الدرة فيما يجب اعتقاده» (الفصل: ٣)].

[٨] باب الفَصْل:

ذكرت الأوائلُ في الفصل قسمين سمَّوهما: عامِّيًا وخاصِّيًا. وليسَ وضعهما عندنا في باب الكلام في الفَصْل الَّذي نقصِدُه في الفلسفة صوابًا، لأنَّهما واقعان في باب الكلام في /العَرَض؛ وإنَّما نقصِدُ هاهنا الكلامَ في/ الفَصْلِ الَّذي يفصِلُ الأنواع بعضها عن[1] بعضٍ تحتَ جنسٍ واحدٍ. مثل أنْ (١٢٩) تقول: حيٌّ. فيقول لك قائل: نفسُ الإنسان حيٌّ، ونفسُ الحمار حيٌّ، فأيَّ الحيَّيْنِ تعني؟ فتقولُ: (الحيَّ) النَّاطقَ الميِّت. فالنَّاطقُ الميِّتُ فَصْلان؛ فَصَلا نوع الإنسان[2] من نوع الحمار تحت جنس الحيِّ، فهذا الفصلَ نريدُ، لا ما سواه. وهذا الَّذي يسمِّيه الأوائل: «خاصّ الخاصّ» فنقولُ ـ: وبالله ـ تعالىٰ ـ (نستعين، وبه) التَّوفيق ـ:

إنَّ «الفَصْلَ» هو ما فَصَلَ طبيعةً من طبيعةٍ، فبانَ لنا به أنَّ هذه غير هذه ـ البتَّةَ ـ ممَّا إذا توهَّمنا أنَّ ذلكَ الفصلَ معدومٌ ممَّا هو فيه، مرتفعٌ عنه، فقد فسد الَّذي هو فيه وبطل البتَّةَ، فإنَّك متىٰ رفعت النُّطقَ والموتَ عن الإنسان لم يكن إنسانًا أصلاً، بوجهٍ مِنَ الوجوه، وهذا فرقُ ما بين الفَصْل والخاصَّة علىٰ ما يقع بعد هذا ـ إنْ شاء الله تعالىٰ ـ. ولذلك سُمِّيَ هذا الفصلُ ذاتيًا فيما خلا قبل هذا. وبهذا الفَصْلِ تقوم الأنواع تحت الجنس، وينفصلُ بعضها من بعضٍ، ويتميَّزُ بعضها من بعضٍ. ومنفعته عظيمةٌ في كلِّ علم، إذ قد يلزم بعض النَّامي ما لا يلزم بعضه، ويلزم بعض الحيِّ ما لا يلزم سائره، فلولا الفصول المميِّزة لكلِّ نوعٍ علىٰ حِدَةٍ، لاختلطت الأحكام، والصِّناعات، وجميع فوائد العالم؛ فلمْ تَسْتَبِنْ.

واعلم أنَّ هذه الفصول تسمِّيها الأوائلُ «الجوهريَّة» للزومها ما هي فيه، فكأنَّها الجواهر[3] لثباتها.

---

(١) م: من.
(٢) م: الأنواع.
(٣) م: الجوهر.

واعلم أنَّ الفصولَ، والأجناسَ، والأنواعَ؛ لا تَقْبلُ الأشدَّ ولا الأضعفَ، ولا تقع علىٰ ما تقع عليه إلَّا وقوعًا مستويًا، لا يجوز أنْ يكونَ إنسان أشدَّ في أنَّه إنسان من إنسانٍ آخر، ولسنا نعني المروَّة والذكرة[1]، لكن نعني في أنَّه آدمي وإنسانٌ فقط، ولا يكون فرسٌ أضعفَ فرسيَّةً من (١٣٠) فرسٍ آخر، ولا حمارٌ أقوىٰ حماريَّةً من حمارٍ آخر، وهكذا كلُّ أشياء استوت في جنس أو نوع أو فصل، فإنَّها ـ كلُّها ـ فيه متساويةٌ لا يفضل ـ في كونها إيَّاه ـ بعضها بعضًا أصلاً بوجه /من الوجوه/.

ورسم الفصل هو أنْ تقولَ: هو الَّذي تتميَّز به الأنواعُ بعضها من بعضٍ تحت جنسٍ واحدٍ.

والفصول موجودة في الأنواع بالفعل، وفي الجنس بالقوَّة. نريد بالقوَّة: إمكان أن يكونَ. وبالفعل: أنَّه قد كانَ ووجبَ وظَهَرَ ووُجِدَ، فإنَّك إذا قلتَ: الحيُّ؛ فإنَّ النُّطق فيه بالقوَّة، أيْ أنَّ بعض الأحياء ناطقونَ، ولو كان النُّطق[2] فيه بالفعل لكانَ كلُّ حيٍّ ناطقًا، وهذا محالٌ. وأنتَ إذا قلتَ: الحيُّ النَّاطق. فالنُّطقُ فيه بالفعل، أيْ أنَّه قد ظَهَرَ ووُجِدَ.

والنُّطق الَّذي نذكره[3] في هذا العلم ليسَ الكلامَ، ولكنَّه التَّمييزُ للأشياء، والفِكْرُ في العلوم والصِّناعات والتجارات، وتدبير الأمور، فعن جميع هذه المعاني كنَّينا بالنُّطق اتِّفاقًا مِنَّا. وكلُّ إنسانٍ فناطقٌ النُّطْقَ الذي بيَّنَّا، إلَّا من دخلت علىٰ ذهنه آفةٌ عرضيةٌ، وإلَّا فَبِنْيَتُهُ ـ ولو رمىٰ الحجارة[4] ـ مُحتملةٌ ـ لو زالتْ تلكَ الآفةُ ـ لكلِّ ما ذكرنا. وليسَ كذلكَ سائر الحيوان، حاشا الملائكة والجنُّ، فإنَّه لا يُتَوهَّم مِنْ شيءٍ من الحيوان ـ غير ما ذكرنا ـ فَهْمُ الأمور التي وصفنا.

---

(١) س: المروءة والمذكرة.

(٢) س: الناطق.

(٣) س: يذكر.

(٤) [كناية عن جنونه].

وأما الفصول ـ إذا حقَّقتها ـ فكيفياتٌ، إلَّا أنَّها لا تُفارِقُ ما هي فيه ولا تُتَوَهَّمُ مفارقتُها له إلَّا ببطلانه. وكذلكَ[1] المعنىٰ الَّذي صارت به الأشخاصُ تسمَّىٰ: أنواعًا وأجناسًا، فإنَّه ـ أيضًا ـ كيفية كما ذكرنا.

وأنتَ إذا وجدتَ فَصْلاً ذاتيًّا تستغني به في تمييز ما تريد منه من الأنواع، فاكتفِ به ولا معنىٰ لأنْ تأتي بفَصْلٍ آخرَ. فإنْ اضطررتَ إلىٰ فصول كثيرةٍ، ينفردُ النَّوع الَّذي تريدُ أنْ تفصله من غيره بجميعها، وتُشاركه أنواع أخر[2] في كلِّ واحدٍ منها علىٰ الانفراد، فلا بدَّ أنْ تأتيَ بجميعها، أو بما ينفرد منها به؛ ليتمَّ لك التَّمييز والتَّخليص الَّذي تريد إبانَتَهُ.

واعلم أنَّه ليسَ النَّوعُ والجنسُ شيئًا غيرَ الأشخاص، وإنَّما هي أسماء (١٣١) تعمُّ جماعة أشخاص اجتمعتْ واشتركت في بعض صفاتها، وفارقتها سائر الأشخاص فيها، فلا تظنَّ غير هذا، كما يظنُّ كثير من الجهَّال الَّذينَ لا يعلمون.

[٩] باب الخاصَّة:

من الخاصَّة ما هو مساوٍ للمخصوص، أي أنَّها في جميع أشخاصه، (وهذه هي الَّتي نقصِدُ بالكلام في هذا الباب)[3]. ومنها ما هو أخصُّ من المخصوص بها ـ أي أنَّها في بعض أشخاصه لا في كلِّها ـ وذلكَ مثل الشَّيب في حال الكِبَرِ، فإنَّه فيما هو فيه في وقتٍ دونَ وقتٍ، ومثل النَّحو والشِّعر فإنَّهما بالفعل في بعض ما هما فيه بالقوَّة دونَ بعضٍ، فليسَ كلُّ إنسانٍ نحويًّا ولا شاعرًا، إلَّا أنَّه قد كانَ ممكنًا ومتوهَّمًا أنْ يكون نحويًّا وشاعرًا.

وأما الخاصَّة المساوية فقد تقوم مقام الحدِّ، ويرسم بها ما كان[4] فيه

---

(١) س: وذلك.
(٢) س: أشياء أخر.
(٣) س: (وهذا الذي نقصِدُ بالكلام في هذا الكتاب).
(٤) م: هي.

رسمًا صحيحًا دائرًا علىٰ طرفي مرسومه منعكسًا. فإنَّك تقول: كلُّ إنسانٍ ضحَّاك[1]، وكلُّ ضحَّاك[1] إنسان. فهذا هو الانعكاس الصَّحيح، وهذا هو الدَّوران علىٰ الطَّرفين. أيْ أنَّه لا يشذُّ عنه شيءٌ مِمَّا تريد أن ترسمه به أو تحدَّه. وكلُّ إنسانٍ فضاحك إمَّا بالقوَّة؛ أي بالإمكان في كلِّ وقتٍ، وإمَّا بالفعل في بعض الأوقات دون بعضٍ؛ أي بظهور الضَّحك منه.

فإنْ قالَ قائل: فبأيِّ[2] شيءٍ فرَّقتم بين الخاصَّة والفصل؟

فالجواب: إنَّ الفَصْل هو ما لا يُتَوَهَّمُ عدمه عن الشَّيء الَّذي هو فيه إلَّا ببطلان ذلك الشَّيء، فإنَّ النُّطقَ والموتَ إنْ توهِّم أنَّهما قد عدما من شيءٍ لم يكن ذلك الشَّيء إنسانًا البتَّةَ، وأمَّا الخاصَّة فبخلاف ذلكَ، ولو توهَّمنا الضَّحك معدومًا بالكلِّ جملةً واحدةً، حتَّىٰ لا يُعرفَ ما هو؛ لم يَبطل الإنسانُ، ولا امْتُنِعَ ـ من أجل عدم الضَّحك ـ أن يتكلَّم في النَّحو والفقه والفلسفة، وأن يعمل الدِّيباج، ويخيط، ويغرس[3]، ويحرث، ويحصد، وغير
(١٣٢) ذلك ممَّا يُنْتجه له النُّطقُ الَّذي هو التَّمييز، فهذا فرقٌ بيِّنٌ واضح.

[١٠] باب العَرَض:

هذا وإنْ كانَ كيفيَّةً؛ كالفصل، والخاصَّة؛ فبينه وبينهما فرقٌ كبير، وهو أنَّ الفصلَ لا يوجد في غير ما فُصِلَ به أصلاً، والخاصَّة ـ أيضًا ـ كذلك لا توجد في غير مخصوصها أصلاً. وأمَّا العرضُ العام الَّذي قصدنا بالكلام (فيه) في هذا المكان فإنَّه يعمُّ أنواعًا كثيرةً جدًّا، وهو ينقسم أقسامًا:

فمنه ما يعرض في بعض الأنواع دون بعضٍ ثمَّ في بعض أحواله دونَ بعضٍ، وذلكَ كحمرة الخجل، وصفرة الجَزَع[4]، وكُبْدَة الهمِّ، وهذه سريعةُ

(١) ضحاك: في س: ناطق ميت. (وما يلي يؤيد رواية م).
(٢) س: فلأي.
(٣) م: ويفرش.
(٤) م: الفزع.

الزَّوال جدًّا؛ وكالقعود والقيام والنَّوم؛ وما أشبه ذلك، وهذه ـ كلُّها ـ تستحيلُ بها أحوال مَنْ هي فيه لاستحالة الأسباب المولِّدة لها، وتنفصل بها أحواله بعضها من بعض.

ومنها ما هو أبطأُ زوالاً كصبا الصَّبي، وكهولة الكهل، وما أشبه ذلك، ومنها ما لا يزول أصلاً؛ إلَّا أنَّها لو أمكن أن تزول لم يبطل شيء من معاني ما هي فيه، كزرقة الأزرق، /وجدع الأجدع/، وقنا الأقنىٰ[١]، وفطس الأفطس، وسواد الغراب، وحلاوة العسل؛ وما أشبه ذلك، فإنَّه إن توهَّم الزِّنجيُّ أبيضَ، والغراب أعصمَ[٢]؛ لم يخرجا بذلكَ عن الغرابية ولا عن الإنسانية، وكذلكَ العسلُ قد يكون منه مرٌّ ولا يبطلُ أن يكونَ عسلاً.

وبالصِّفات الَّتي ذكرنا يَنْفَصِلُ بعض أنواع الأعراض عن بعض.

وهكذا عبَّر الأوائل في هذا الباب وهي عبارةٌ غير محقَّقةٍ، لأنَّهم ذكروا عَرَضًا عامًّا لأكثر من نوع، ثمَّ إنَّهم ذكروا تحته حمرة الخجل وما لا يكون إلا لبعض نوعٍ واحدٍ أو لنوعٍ واحدٍ، وكان هذا بالخاصَّة أشبهَ منه بالعَرَضِ العام وأولى به[٣].

واعلم أنَّ في الأعراض أنواعًا وأجناسًا وأشخاصًا، كما في الجواهر، علىٰ ما قدَّمنا قبل.

(١٣٣) واعلم أنَّ بعضَ النَّوع لو توهَّم معدومًا لم يُعْدَم الجنس، ألا ترىٰ لو عُدم البياضُ لم يعدم اللَّون لأنَّه يبقىٰ (السَّوادُ) والخُضْرة والحمرة وغير ذلك، وكذلك لو عدم الإنسانُ لم يعدم الحيُّ، لأنَّه يبقىٰ الخيل والدَّجاج

---

(١) القنا: مصدر الأقنىٰ من الأنوف، وهو ارتفاع في أعلاه بين القصبة والمارن من غير قبح. قال ابن سيده: والقنا ارتفاعٌ في أعلىٰ الأنف واحديداب في وسطه وسُبُوغ في طرفه. «اللسان» (مادة: قنا).

(٢) الغراب الأعصم: الأحمرُ الرجلين والمنقار، أو في جناحيه ريشة بيضاء. وقيل: هو الذي إحدىٰ رجليه بيضاء. وقيل: هو الأبيض. «اللسان» و«القاموس» (عصم). ومراد المصنِّف كونه أبيض.

(٣) هذه الفقرة انفردت بها م.

وغير ذلك، وكذلكَ لو عدم الجنسُ لعدمت جميع الأنواع البتَّةَ.

وهاهنا انتهىٰ[1] الكلامُ في المدخل إلىٰ علم المنطق والألفاظ الخمسة الَّتي هي: الجنس، والنَّوع، والفَصْل، والخاصَّة، والعَرَضُ. وهو الَّذي يسمِّيه الأوائلُ: «إيساغوجي»، وأولُ مَنْ جمعه رجلٌ يسمَّى: فرفوريوس؛ من أهل صور.

والحمد لله ربِّ العالمين (كثيرًا لا شريك له ولا حول ولا قوَّة إلا بالله العلي العظيم)، وصلّى الله علىٰ محمدٍ عبده ورسوله (وسلَّم تسليمًا).



(١) س: وهذا انتهاءُ.



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[١] كِتَابُ الأسماء المفرَدَة (١٣٤)

وهو أوَّل ما بدأ به أرسطاطاليس من كتبه، وهو المسمَّىٰ في اللُّغة اليونانيَّة «قاطاغورياس»، (معناه: العشر المقالات)، فنقولُ ـ وبالله التَّوفيق /وبه نتأيَّد/ ـ:

***

[أ ـ مقدمة أولىٰ]

إنَّ الأسماء الَّتي يقع كلُّ واحد منها علىٰ كثيرٍ ـ أي علىٰ جماعة أشخاص ـ فإنَّها تقع تحتها مسمَّياتها في جميع اللُّغات، أولها عن آخرها، علىٰ خمسة أوجهٍ لا سادس لها:

الأول: إمَّا أن يكونَ المسمَّىٰ يوافق المسمَّى الثَّاني في اسمه وَحَدِّه معًا؛ كقولنا: فرس وفرس، أو كقولنا: حيٌّ وحيٌّ؛ فإنَّ كلَّ واحدٍ من هذين المسمَّيين يوافق الآخر في اسمه، لأنَّه لفظٌ واحدٌ، ويوافقه ـ أيضًا ـ في حدِّه، لأنَّ كليهما حَسَّاسٌ متحرِّك بإرادةٍ، وكلاهما ـ أيضًا ـ صهَّال محدَّد الآذان[١]، مستعمَلٌ في الرُّكوب، متوهَّم منه السُّرعة في الجري.

وهذا النَّوع يسمَّىٰ: «الأسماء المتواطئة»، وإن شئتَ قلتَ: المتَّفقة.

---

(١) م: الأذن.

والثَّاني: أن يكونَ المسمَّىٰ يخالف المسمَّىٰ في اسمه وحَدِّه معًا؛ كقولنا: رجلٌ وحمار، فإنَّ هذين لفظان مُختلفان /وحدَّان مختلفان/.

وهذا النَّوع يسمَّىٰ: «الأسماء المختلفة».

والثَّالث: أن يكونَ المسمَّىٰ يوافق المسمَّىٰ في اسمه ويخالفه في حدِّه، كقولنا: «نَسْرٌ»؛ للطَّائر المبالِغ في الاستعلاء في الجو الَّذي يأكل الجيف، وقولنا لبعض أَعضاءِ حافر الفرس: «نَسْرٌ»[1]، وقولنا: «نَسْرٌ» للنَّجم الَّذي في السَّماء، وما أشبه هذا مِمَّا هو كثير في اللُّغة.

وهذا النَّوع يسمَّىٰ: «الأسماء المشتركة»، ومنها يقع البلاء كثيرًا في
(١٣٥) المناظرة، فيتنازع الخصمان ويُكْثِران الهراش وأحدهما يريدُ معنًى ما، والآخر يريد معنًى آخر، وهذا لا يقع إلَّا بين جاهلَيْن أو جاهلٍ وعالم، أو سوفسطائيَّيْن أو سوفسطائيٍّ ومنصفٍ، ولا يقع أبدًا بين عالمَيْن منصفَيْن بوجهٍ من الوجوه، ولا يسلم من ذلك إلا من تمهَّر[2] في هذه الصِّناعة، وأشرف عليها، وقَوِيَ فيها، فإنَّه لا يخفىٰ عليه من معاني الكلام شيء[3].

والرابع: أن يكونَ المسَّمىٰ يوافق المسمَّىٰ في حَدِّه، ويخالفه في اسمه، مثل قولنا: سِنَّوْر وضَيْوَن[4] وهرٌّ، فإنَّ هذه ألفاظ مختلفة، وهي - كلُّها - واقعةٌ وقوعًا واحدًا علىٰ كلِّ شخصٍ من أشخاص النَّوع المتَّخذ في البيوت لصيد الفأر الَّذي يلحُّ في السُّؤال عند الأكل، ويشبه الأسدَ في خلقه.

---

(١) حافر الفرس: في موضع القدم من الإنسان. والنَّسْرُ: لَحْمةٌ في باطن الحافر، أو ما ارتفع في باطن حافر الفرس من أعلاه، جمعه: نسور. «القاموس» (مادة: نسر).

(٢) س: تميَّز.

(٣) معاني الكلام إنَّما تعرف وتميَّز بالعلم باللُّغة، والإحاطة بمفرداتها ومعانيها، ووجوه استعمالها. وهذا المبحث ألصق بعلم اللُّغة منه بعلم المنطق، لكن المصنِّف - سامحه الله - يريد أن يقنع القارىء بأن هذه الصِّناعة ضرورية لكلِّ عِلْم وعالم، مع أنه قد صرَّح في صدر الكتاب بأن: الذِّهن الذَّكي يصلُ إلى فوائده بسعَة الفهم. فتأمَّل هذا التناقض؛ يرحمك الله!

(٤) س: (وضيوز) والضَّيْوَن: السِّنَّور الذَّكر، جمعه: ضياون. «القاموس» (ضون).

وهذا النَّوع من الأسماء يسمَّىٰ: «الأسماء المترادفة».

والخامس: أن يكونَ المسمَّى يخالف المسمَّىٰ في حَدِّه وفي اسمه الَّذي خُصَّ نوعه به إلَّا أنَّهما يتَّفقان في صفة من صفاتهما أوجبت لهما الاشتراك في اسم مشتقٍّ منها، إمَّا جسمانيَّة وإما نفسانيَّة، (حالاً كانتْ أو هيئةً)، فالجسمانيَّة كقولنا: ثوبٌ أبيضٌ، وطائرٌ أبيضٌ، ورجلٌ أبيضٍ، فإنَّ كلَّ واحدٍ من هذه المسمَّيات حَدُّه[1] غيرُ حَدِّ صاحبه، واسمه في نوعه غير اسم صاحبه، وقد اشتركت ـ كلُّها ـ في أنْ سمِّي كلُّ واحدٍ منها أبيض. والنَّفسانية كقولنا: أسدٌ شجاعٌ، ورجلٌ شجاعٌ.

وهذا النَّوع من الأسماء يسمَّىٰ: «الأسماء المشتقَّة».

وهذه الأقسام الخمسة تقع علىٰ الأجناس، والأنواع، وأصناف[2] الأنواع الَّتي كأنَّها أنواع، كقولنا: رجلٌ وامرأة، وذكر وأنثىٰ.

وأمَّا الأسماء المختصَّة فهي الَّتي تقع علىٰ ذات المسمَّى وحَدِّه، أو علىٰ كلِّ شخصٍ من أشخاص ما[3]، وهي أن تكون المسمَّيات منها وضعت (١٣٦) لها أسماء تختصُّ بالمسمَّى أو بأشخاصٍ ما لتمييز بعضها من بعض، فإمَّا تتفق فيها وإمَّا تختلف، وهي قد تُبدَّلُ ولا تَسْتَقِرُّ استقرارًا لازمًا /لأنَّها/ إنَّما تكونُ باختيار المُسَمِّي، ولو شاءَ لم يسمِّ ما سَمَّىٰ بذلك. ولم يُقصَد به الإبانةُ عن صفاتٍ مجتمعةٍ في المسمَّى دونَ غيره، كما قصد في الأوَّل، ولا اشتقت للمسمَّى بها من صفة فيه أصلاً وهي الَّتي يسمِّيها النَّحويون: «الأسماء الأعلام»، وذلك نحو قولك: زيدٌ وعمرو، أو زيد وزيد، أو أسد في اسم رجلٍ، أو كافور في اسمه أيضًا، وما أشبه ذلك.

فهذه أقسام المسمَّيات ـ كلِّها ـ تحت الأسماء، ووقوع الأسماء ـ كلِّها ـ علىٰ المسمَّيات ولا مزيدَ.

---

(١) وقعت لفظة: «حده» قبل: «من هذه المسميات» في س.

(٢) م: وأقسام.

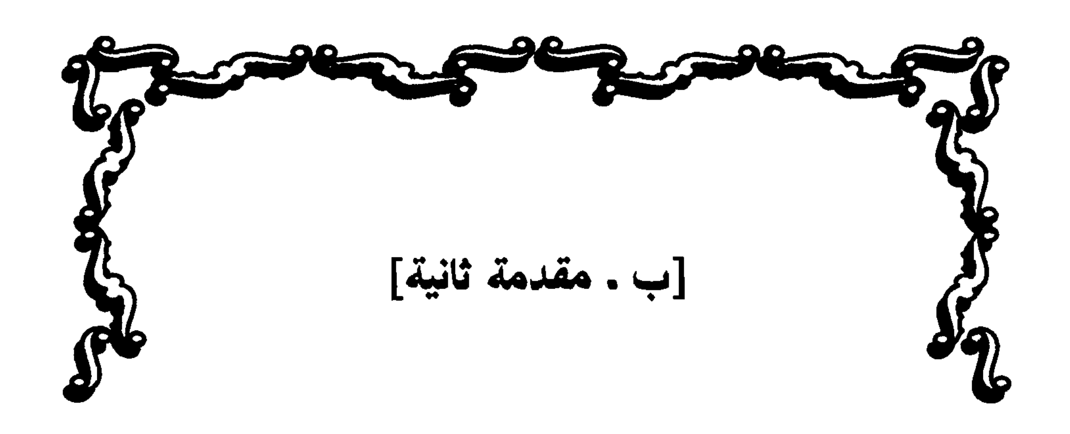
(٣) م: كل شخص من الأشخاص.

وأسماء الله ـ تعالىٰ ـ الَّتي[1] وردَ النَّصُّ بها أسماءُ أعلامٍ غيرُ مشتقَّةٍ مِنْ شيءٍ أصلًا. وأمَّا صفاتُ الفعل له ـ تعالىٰ ـ فمشتقَّة مِن أفعاله عزَّ وجلَّ، كالمحيي والمميتُ، وما أشبه ذلكَ، وتلكَ الأفعالُ أعراضٌ حادثة في خَلْقِهِ، لا فيه؛ تعالىٰ الله عن ذلكَ[2].



(١) م: (هي الَّتي).

(٢) [في كلام المصنِّف هذا نفيُ معاني أسماء الله تعالىٰ، ودلالتها علىٰ الصفات، ونفي قيام الأفعال بذات الله تعالىٰ. وكل هذا مخالف لنصوص الكتاب والسنة، وعقيدة السلف الصالح أهل السنة والجماعة. انظر ما تقدَّم: ص:٢٢٩].



[ب ـ مقدمة ثانية]

باب من أقسام الكلام ومعانيه:

قد قُلْنا ـ قبلُ ـ أنَّ الكلامَ ينقسم قسمين: مفرد ومركَّب. فالمفرد لا يفيدك فائدةً أكثر من نفسه، كقولك: رجل، وزيد، وما أشبه ذلك؛ والمركَّب يفيدك خبرًا صحيحًا، كقولك: زيد أمير، والإنسان حيٌّ، وما أشبه ذلك.

(١٣٧) والمركَّب ـ كلُّه ـ ينقسم أقسامًا خمسةً ـ لا سادس لها ـ وهي: إمَّا خبرٌ، وإِمَّا استخبارٌ ـ وهو الاستفهام ـ، وإِمَّا نداءٌ، وإِمَّا رغبةٌ، وإِمَّا أمرٌ.

فهذه الأربعة منها لا يقع فيها صدقٌ ولا كذبٌ، ولا يقوم منها برهان أوليٌّ علىٰ من ينكر وجوب الأمر، وأما بعد وجوب قبول الأمر بخبرٍ يوجبه، أو باتِّفاق من الخصمين؛ فالأمر ـ حينئذٍ ـ مبرهِنٌ علىٰ صحَّة وجوبه، وليسَ برهانًا. وقد ينطوي في الأمر خبرٌ، وذلك أنَّ قول القائل: افْعَلْ كذا! ينطوي فيه أنَّك ملزَمٌ أن تفعل كذا.

وأما النَّهي فهو نوع من أنواع الأمر، لأنَّه أمرٌ بالتَّرْك.

وكذلكَ ينطوي في الطِّلبة ـ وهي الرَّغبة ـ إخبارٌ بأنَّ الرَّاغب يريد الشَّيء المرغوب فيه. ولا تظنَّ أنَّ قولك آمرًا: قُمْ! إنَّه اسم مفرد، فذلك ظنٌّ فاسدٌ، بل هو مركَّب لأنَّ معناه: قُمْ أنت! وكذلكَ قولكَ مخبرًا عن غائبٍ: /قامَ. إنَّما معناه:/ قامَ هو. ولو انفرد في حقيقة المعنىٰ دون ضميرٍ، لما تمَّ ولكان ناقصًا؛ فاعْلَمْهُ! وكذلكَ قولكَ مستفهِمًا: أَقامَ؟ أي:

هل قام هو؟ وأمَّا إذا خرجت الرَّغبة علىٰ غير وجهها، فإنَّ الكذبَ قد يدخل فيها، كمن قالَ وهو صحيح: اللهم أصِحَّني! وإنَّما الحقُّ أن يقول: اللَّهم أدِمْ صحَّتي. وكذلكَ الاستفهام؛ إذا ما استَفهم عن باطلٍ فهو باطلٌ، كسائل سأل: لم اشتَدَّ الحرُّ في الشِّتاء؟

وأمَّا الخبر ففيه يدخل الصِّدق والكذب، وفيه تقع الضَّرورة (والإقناع)، وفي فاسد البنية منه يقع الشَّغب، ومن صحيحه يقومُ البرهانُ علىٰ كلِّ قضيَّةٍ في العالم، وإيَّاه قَصَدَ الأوائل والمتأخِّرون بالقول، وتحته تدخلُ جميع الشَّرائع، وكلُّ مُؤاتٍ[1] من الطَّبيعيات وغيرها؛ اتَّفق النَّاس عليه أو اختلفوا فيه.

وهو يصحُّ بوجوهٍ:

(١٣٨) **أحدها**: أن يكونَ معلومًا صحَّته بأوَّل العقل أو بالحواسّ.

ومنها ما يصحُّ ببرهانٍ يقوم علىٰ صحَّته من مقدِّمات تُنتج نتائجَ علىٰ ما يقع في هذا الدِّيوان ـ إن شاء الله عزَّ وجلَّ ـ.

ومنها ما ينقله صادقٌ قد قام علىٰ صدقه برهانٌ مِمَّا قدَّمنا، أو نقله مصدِّقون بضرورةٍ، علىٰ ما قد وقع في غير هذا الدِّيوان[2].

وقد ظنَّ قوم أنَّ القَسَم، والشَّرط، والتَّعجُّب، والشَّكَّ؛ وجوهٌ زائدة علىٰ ما ذكرنا، وذلكَ ظنٌّ فاسدٌ لأنَّها ـ كلَّها ـ واقعة تحتَ قسم الخبر وراجعة إليه.

أمَّا القَسَمُ فإنَّه إخبار بإرادتك إذا قلت: والله! فإنَّ قولكَ ذلك إنَّما هو: أحلفُ معظِّمًا لأمر الله ـ تعالىٰ ـ.

---

(١) س: مواتي، وفوقها علامة خطأ؛ م: رأي.

(٢) س: (في غير هذا القول)، والصَّواب ما أثبته من (م)، والمقصود: أنَّ مِنَ الخبر (ما يصحُّ ببرهانٍ يقوم علىٰ صحَّته من مقدِّمات تنتج نتائج)؛ وهذا يبحث في علم المنطق الذي هو موضوع (هذا الدِّيوان)، ومنه (ما ينقله صادق قد قام علىٰ صدقه برهان...)؛ وهذا يبحث في (غير هذا الدِّيوان)؛ وهو: «الإحكام في أصول الأحكام» لأنَّه يتعلَّق بعلوم الحديث وأصول الفقه.

وأمَّا الشَّرْط فإنَّه خبرٌ واضحٌ لا خفاء به، والشَّكُّ كذلكَ، والتَّعجُّبُ إخبارٌ بالحال الَّتي تعجَّبتَ منها.

وقد ظنَّ قومٌ أنَّ من الخبر ما لا يدخله صدقٌ ولا كذبٌ، وهو إخبار الهاذي بأمرٍ متيقَّنٍ صحَّته، لم يقصِدْهُ، كقوله: لا إِلٰه إلا الله، ماتَ الرَّجل. فهذان خبران صحيحان.

قال أبو محمَّد: وهذا الظَّنُّ غير صحيح؛ لأنَّه لا يكون مُخْبِرًا إلَّا مَنْ قصد الخبر، والخبر مع المخبر من باب الإضافة، فلا خبر إِلا لمخبر، والهاذي ليس مخبرًا (بكلامه)، فكلامه ليس خبرًا.

وإذ قد وافانا ذكر الأمر فلنقل علىٰ أقسامه قولاً وجيزًا؛ وذلك أنَّ الأمر ينقسم أقسامًا:

منها: الواجبُ الملزِمُ، وهو عنصر الأمر الَّذي لا ينتقل عنه لفظ الأمر إلَّا بدليل برهانيٍّ.

ومنها: المحضوضُ عليه غير الملزم.

/ومنها: المباح/.

ومنها: المسموح فيه؛ وهو الَّذي تَرْكُهُ أفضلُ.

ومنها: التَّبرؤ؛ كقول القائل: اعمل ما شئتَ! ويكون الآمر غير راضٍ عن المأمور.

ومنها: الوعيدُ؛ كقوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠].

ومنها: القَسْرُ[1]؛ كقوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩].

ومنها: تقريرٌ؛ كقول المعصيِّ: قد نهيتك فاصبِرْ واحتملْ ما أتاك.

---

(١) س: (القسم)، وضبَّب عليها، ولعله إشارة إلىٰ ورودها هكذا في الأصل المنقول عنه. وهو خطأ.

ومنها: تعجيزٌ؛ كقوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿قُلۡ كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا ۝٥٠﴾ [الإسراء: ٥٠].

(١٣٩) ومنها: ما هو بمعنى الدُّعاء؛ كقول القائل: ابعد! اخسأ!

ومنها: زَجْرٌ؛ كقوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿ٱخۡسَـُٔواْ فِيهَا﴾ [المؤمنون: ١٠٨].

ومنها: تكوينٌ، وليسَ هذا القِسْمُ إلَّا للباري ـ تعالىٰ ـ وحده في أمره ما يريد أن يكون بالكون، وما يريد أن يُعْدَمَ بالتَّلف.

ومنه[1]: أمر بمعنىٰ النَّهي؛ كقول القائل ـ لمن تقدَّم نهيه إِياه عن شيءٍ ـ: افعله وسترىٰ ما يكونُ! أو وأدري أنَّك رجلٌ! وما أشبه ذلك.

ومنها[2]: أمرٌ بمعنى التَّعجُّب؛ كقولك: أحسنْ بزيدٍ! أي: ما أحسنه.

ثم تنقسم الأسماء ـ أيضًا ـ أقسامًا أربعةً: إمَّا حاملة ناعتة، وإمَّا حاملة منعوتة، وإمَّا محمولة ناعتة، وإمَّا محمولة منعوتة.

ومعنىٰ قولنا: ناعتة؛ أي: أنَّها تقال علىٰ جماعةِ أشخاصٍ تحتها فتسمَّىٰ تلك الأشخاص ـ كلُّها ـ بذلك الاسم. ومعنىٰ قولنا: منعوتة؛ أي: تسمَّىٰ باسم واحد وهي جماعة. ومعنىٰ قولنا: حاملة؛ أي: أنَّها تقوم بأنفسها وتحمل غيرها. ومعنىٰ قولنا: محمولة؛ أي: أنَّها لا تقوم بأنفسها.

والحمل المذكور حملان: حمل جوهريٌّ، وحمل عرضيٌّ. فالجوهريُّ يكون أعمَّ، ويكون مساويًا، ولا يكونُ أخصَّ أصلاً. والعرضيُّ يكونُ أعمَّ ومساويًا وأخصَّ.

فالحمل الجوهريُّ الأعمُّ؛ مثل قولكَ: الإنسان حيٌّ. فإنَّ الحياة محمولة في الإنسان حملاً جوهريًا، إذ لولا الحياة لم يكن إنسانًا، والحياة أيضًا في غير الإنسان موجودة؛ فلذلك قلنا: إنَّ هذا الحمل أعمُّ.

---

(١) كذا في النسختين.

(٢) س: ومنه.

والحمل الجوهريُّ المساوي؛ مثل كون الحياة في الحيِّ فإنَّها مساوية للحيِّ، لا تكون حياة في غير حيٍّ، ولا يكون حيٌّ في العالم بلا حياةٍ.

وتسميتنا الخالقَ ـ تعالىٰ ـ حيًّا؛ ليسَ علىٰ هذا الوجه، وإنَّما سمَّيناه بذلكَ اتِّباعًا للنَّصِّ، ولولا ذلكَ لم يَجُزْ لنا أن نسمِّيه حيًّا؛ إذ الحياة ليستْ إلَّا قوَّةً تكونُ بها الحركة الإراديَّة والحسُّ، وكلا الأمرين منفيٌّ عن الباري ـ عزَّ وجلَّ ـ. وليست أسماؤُه ـ عزَّ وجلَّ ـ مشتقةً أصلاً، ولا واقعة تحت شيءٍ من الأقسام الخمسة الَّتي ذكرنا قبلُ؛ لكنَّها أسماءُ أعلام فقط، لم يوجب تسميته ـ تعالىٰ ـ بها دليلٌ؛ حاشا أنَّنا أَمَرَنا ـ تعالىٰ ـ بأنْ نسمِّيه بها، وندعوه بها، ونناديه بها، لا إله إلا هو. وإنَّما دلَّ البرهانُ علىٰ أنَّه ـ تعالىٰ ـ أوَّلٌ حقٌّ واحدٌ خالقٌ فقط؛ ثم نخبر عنه بأفعاله ـ عزَّ وجلَّ ـ فقط من إحياءٍ، وإماتةٍ، وتصويرٍ، وترتيبٍ، ونحو ذلك، أو ما أمرنا أنْ نسمِّيه به، (١٤٠)
دونَ أنْ يكونَ هنالك شيءٌ أوجبَ تسميَتَهُ بذلك[١].

ولا يجوزُ أن يكون حملٌ جوهريٌّ أخصَّ أصلاً، لأنَّه ـ حينئذٍ ـ كانَ يكونُ غير جوهريٍّ، إذ الجوهريُّ هو ما لم يتمَّ جميع النَّوع إلَّا به، لا ما يكونُ في بعضه دون بعضٍ.

وأمَّا الحملُ العرضيُّ الأعمُّ؛ فكقولنا للزِّنجي: أسود. فإنَّ الأسودَ أعمُّ من الزِّنجي، لأنَّ السَّواد في الغُراب، والسَّبَج، والمداد[٢]، /وغير ذلك/.

وأمَّا الحمل العرضيُّ المساوي؛ فكقولنا للإنسان: ضحَّاكٌ. فالضَّحك لا يكون في غير الإنسان، ولا يكون إنسانٌ إلَّا ضحاكًا.

وأمَّا الحمل العرضيُّ الأخصُّ؛ فكقولنا: في بعض الناس /أطباء/، وفقهاء، وحاكة، وما أشبه ذلك. فإنَّ هذه الصِّفات لا توجد في كلِّ إنسان؛

---

(١) [ما ذكره المصنِّفُ في هذه الفقرة باطلٌ مخالفٌ لنصوص الكتاب والسنة، ومقتضىٰ اللغة، ودلائل الفطرة والعقل. انظر ما تقدَّم: ص:٢٢٩].

(٢) س: (والمراح) والسَّبَجُ: خرزٌ أسود.

لكنْ في بعضهم، ولا توجد في غير إنسان. وقد يكونُ من هذا الحمل ما هو أخصُّ الخاصِّ؛ كقولك: هذا الشَّخص هو زيد.

وأمَّا الحمل الممكن فيكون أعمَّ؛ كالسَّواد هو في بعض النَّاس وغيرهم، ويكون أخصَّ كالطِّبِّ، ليسَ إلَّا في بعض النَّاس فقط لا في جميعهم، ولا في غيرهم، ولا يكون مساويًا البتَّةَ كالضَّحك للإنسان.

وأمَّا الحمل الواجب فينقسم قسمين: عامٌّ كالحياة للحيِّ، ومساوٍ[(١)] كالضَّحك للإنسان. ويكون أعمَّ كالحياة له ولغيره، ولا يكون أخصَّ.

والنَّفي في الممتنع يكون أعمَّ فقط؛ كنفي الجماديَّة عن الإنسان، وربَّما وجد مساويًا، ولا يوجد أخصَّ فيما أوجبه الطَّبع للنَّوع.

(١٤١) وأمَّا[(٢)] الأشياء الحاملة النَّاعتة؛ فكقولك: الإنسان الكليُّ، أي الواقع علىٰ كلِّ أشخاص النَّاس، وهو الذي أراد الله ـ تعالىٰ ـ بقوله: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾﴾ [المعارج: ١٩]؛ فإنَّه ـ تعالىٰ ـ لم يُرِدْ إنسانًا بعينه، لكنَّه ـ عزَّ وجلَّ ـ عَنَىٰ النَّوعَ ـ كلَّه ـ.

فالإنسان[(٣)] الكليُّ ـ وقد يُقال أيضًا: الإنسان المطلق ـ هو حامل لصفاته من النُّطق، والحياة، واللَّون، والطُّول، والعرض؛ وغير ذلك. وناعتٌ لزيدٍ، وخالد، وهند، وزينب، ولكلِّ شخصٍ من النَّاس، وهو المسمَّىٰ: الإنسان الجزئيَّ، فزيد يسمَّىٰ إنسانًا، وعمرو يسمَّى إنسانًا، وكلُّ واحدٍ[(٤)] من النَّاس كذلك. فالإنسان الكليُّ ناعتٌ لكلِّ من ذكرنا، أي مسمًّى به كلُّ واحدٍ من النَّاس. وهذا القسم لا يكونُ محمولاً أصلاً، أي لا يكونُ عَرَضًا البتَّةَ، لأنَّ العَرَضَ محمولٌ لا حاملٌ، والجوهرَ حاملٌ لا محمولٌ.

---

(١) م: والحمل الواجب يكون مساويًا.

(٢) م: فأما.

(٣) في س: (فأما الإنسان)، وتُقرأ في (م): (بالإنسان).

(٤) م: أحد.

وأمَّا الحاملة المنعوتة: فالأشخاصُ الجوهريَّة؛ مثلَ قولك: زيدٌ وعمرو، وكلبُ خالدٍ وجملُ عمرٍو، وغير ذلك؛ فإنَّ هذه ـ كلُّها ـ منعوتة، أي تسمَّىٰ ـ كلُّها ـ باسمٍ واحدٍ يجمعها؛ كما بيَّنا آنفًا، وهي حاملة لصفاتها من العلم، والشَّجاعةٍ، والطُّول والعرض، والنُّطق، وغير ذلك من سائر الصِّفات، وهذه ـ أيضًا ـ لا تكونُ محمولة البتَّةَ.

وأمَّا المحمولة النَّاعتة: فكقولنا: العلم. فإنَّه نوعٌ من كيفيات النَّفس، وتحتَ العلم أنواع كثيرة، هو[1] لها جنس جامع، كالفقه، والطبِّ، والفلسفة، والنَّحو، والشِّعر، وغير ذلك، وكلُّ واحدٍ من هذه يسمَّىٰ علمًا، فالعلم ناعتٌ لها، وكلُّ واحد من هذه العلوم نوع يقع تحته أصنافٌ منه، وأشخاصُ أبوابٍ ومسائلَ، كوقوعِ القبائل وأشخاص النَّاس تحت قولك: الإنسان. وهكذا كلُّ نوعٍ تحتَ كلِّ جنسٍ، فسبحانَ مدبِّر العالم كما شاء، لا إلٰه غيره.

ثمَّ نرجع إلىٰ تفسير النَّاعتة المحمولة؛ فنقول: إنَّ العلمَ الكلِّيَّ محمولٌ في أنفس العلماء، والنَّحو محمولٌ في أنفس النَّحويين، وكذلكَ كلُّ علم في (١٤٢) أنفس أهله، ونقول: إنَّ كلَّ نوعٍ[2] من العلوم ناعتٌ لما تحته من الأبواب والمسائل، أي أنَّ جميعها يسمَّىٰ باسم ذلك العلم، فكلُّ مسألةٍ من مسائل النَّحو تسمَّىٰ نحوًا وعلمًا، وكلُّ مسألةٍ من مسائل الفقه تسمَّىٰ فقهًا وعلمًا، وكلُّ قضيَّةٍ من قضايا الطِّبِّ تسمَّىٰ طِبًّا وعلمًا، وكلُّ لفظةٍ من اللُّغة تسمَّىٰ لغةً وعلمًا، (وكلُّ حديثٍ من الخبر يسمَّىٰ خبرًا وعلمًا)، وهكذا في كلِّ علم. وهذه المسائل تسمِّيها الأوائلُ: «علمًا جزئيًّا». وعلمُ كلِّ واحدٍ من النَّاس ـ أيضًا ـ يسمَّى: علمًا جزئيًّا، وجميعُ علوم النَّاس تسمَّىٰ: «علمًا كليًّا».

وأما المحمولة المنعوتة فهي علمُ كلِّ امرىءٍ علىٰ حياله، وهي ـ أيضًا ـ مسائل كلِّ علمٍ، فإنَّ كلَّ ذلك محمول في نفس العالِمِ به، وهي منعوتةٌ

---

(١) س: وهو.
(٢) س: علم.

باسم العلم الجامع لها، أي أنّها ـ كلّها ـ تسمّىٰ علمًا ـ كما قدّمنا ـ.

واعلم أنَّ النّاعت قد يكونُ منعوتًا، إلا أنّه لا بدَّ في أوّل طرفَيْه من ناعتٍ لا ينعته شيءٌ، وهو جنسُ الأجناس الّذي قدّمنا أولاً، ولا بدَّ في آخر طرفَيْه من منعوتٍ لا ينعت شيئًا، وهو الأشخاصُ من الجواهر والأعراض ـ علىٰ ما قدّمنا ـ.

واعلم أنَّ الحاملَ لا يكونُ محمولاً أصلاً، والمحمولُ لا يكونُ حاملاً أصلاً ـ لما قد بيّنا من أنَّ الحاملَ هو القائم بنفسه، والمحمولَ هو الّذي لا يقوم بنفسه، فمحالٌ ـ لا يتشكّل في العقل ـ أنْ يكونَ شيءٌ قائمٌ[1] (بنفسه لا قائمٌ بنفسه).

وقد أضجرني ـ قديمًا ـ بعض أصدقائنا[2] ببلّيةٍ أدخلها عليه حُسْنُ ظنّه (١٤٣)بكلامٍ قرأه للكثير الهَذَرِ المكنيِّ بأبي العبّاس المعروف بالنّاشِي[3]، فكانَ أبدًا يسومني الفرق بين المحمول والمتمكّن، ولم يُعِنْه الخالقُ ـ تعالىٰ ـ إلىٰ وقتنا الّذي كتبنا فيه كتابنا هذا؛ علىٰ فهم الفَرْق بينهما، وهو: أنَّ المحمولَ إنّما تقوله في الصّفات الّتي تبطل ببطلان ما هي فيه؛ كبياض زيدٍ وحياته، فإنَّ زيدًا إنْ بَطُلَ؛ بطلتْ حياته وبياضه، بلا شكٍّ، وقد يبطل ـ أيضًا ـ بياضه ولا يبطل زيدٌ بل يكونُ صحيحًا سويًا؛ إمّا لشحوبٍ، وإمّا لبعض الحوادث.

---

(١) م: قائمًا (وسقط ما بعدها).

(٢) بهامش س: أصحابنا.

(٣) هو: عبد الله بن محمد الأنباري، المعروف بابن شِرْشِير، الملقّب بالناشي الكبير، من كبار المتكلّمين، وأعيان الشُّعراء، ورؤوس المنطق. قال المرزبانيُّ: وكان أبو العباس الناشي متهوّسًا شديد الهوس، وشعره كثير، وهو مع كثرته قليل الفائدة، وقد قرأتُ بعض كتبه، فدلّتني على هوسه واختلاطه، لأنه أخذ نفسه بالخلاف على أهل المنطق والشُّعراء والعَروضيين وغيرهم، ورام أن يُحْدِثَ لنفسه أقوالاً ينقضُ بها ما هم عليه، فسقط ببغداد، فلجأ إلىٰ مصر، فشخص إليها، وأقام بها بقية عمره. مات سنة (٢٩٣هـ). «تاريخ بغداد» ٩٢/١٠، و «سير أعلام النبلاء» ٤٠/١٤ (الترجمة: ١٤). وقد نشر له الدكتور يوسف فان إس كتابين هما: مسائل الإمامة، ومقتطفات من الكتاب الأوسط (بيروت: ١٩٧١)، وقدّم لهما بدراسة عن حياته ومؤلّفاته.

والمتمكِّن إنَّما نقوله في الجواهر الَّتي لا تبطل ببطلان ما هي فيه؛ ككون زيدٍ في البيت، ثمَّ ينهدم البيتُ ويصيرُ رابيةً أو وَهْدةً، وزيدٌ قائمٌ صحيحٌ ينظر في أسبابه، ويزايل زيدٌ البيتَ؛ ولا يبطل واحدٌ منهما، وهكذا أجزاء الجسم في الجسم إنَّما هي متمكِّنة لا محمولة، وهذا فرق لا يختلُّ علىٰ ذِي حسٍّ سليمٍ أو إنصاف.

وبالجملة: فكون الجسم في الجسم تمكُّنٌ؛ وهو غير الحمل الَّذي هو كون العَرَض في الجسم.

وكلُّ ما نعتَ نوعًا فهو ناعتٌ لأشخاص ذلك النَّوع، أي: كلُّ اسم سُمِّي به نوعًا فإنَّه يسمَّى به كلُّ شخصٍ من أشخاص ذلك النَّوع؛ جوهرًا كانَ أو غير جوهر. إذ ليس الجنس شيئًا غير أنواعه، وليس الجنس وأنواعه شيئًا غير الأشخاص الواقعة تحتها.

واعلم أنَّ فصولَ كلِّ جنسٍ من الأجناس فإنَّه يوصف بها كلُّ ما تحته من أنواعه، وكلُّ شخصٍ من الأشخاص الواقعة تحت أنواعه، كالحسَّاس فإنَّه يقال علىٰ كلِّ حيٍّ، وعلىٰ كلِّ إنسانٍ وفرس وحمار، وعلىٰ زيدٍ وعمرٍو وهندٍ، وسائر أشخاص الحيوان ـ كلِّه ـ، وهكذا في جميع الأجناس والأنواع ـ كلِّها ـ.

وقد قلنا أيضًا: إنَّ الأجناس تعطي كلَّ ما تحتها من نوعٍ أو شخصٍ أسماءها وحدودها، أي أنَّ اسم ذلك الجنس وحَدَّه يسمَّىٰ به، ويحَدُّ كلَّ نوعٍ تحته، وكلُّ شخصٍ يقع تحت كلِّ نوعٍ من أنواع ذلك الجنس. (١٤٤)

واعلم أنَّ فصولَ كلِّ نوعٍ فإنَّها لا توجد في نوع آخر أصلًا؛ بوجه من الوجوه، ولا اسمه، ولا حدَّه، لأنَّ الفرسَ لا يسمَّىٰ باسم الإنسان ولا يحدُّ بحدِّه، وكذلكَ كلُّ نوعٍ أبدًا، والله ـ تعالىٰ ـ أعلم.





[جـ - المقولات العشر]

[١] بابُ الكلام علىٰ الجوهر:

وهو أوَّل الرُؤوس العشرة الَّتي قدَّمنا أنَّها أجناس الأجناس، لأنَّه حامل لها، وباقيها محمولة فيه، وهو قائم بنفسه، وهي غير قائمة بأنفسها.

وسمَّت الأوائل أشخاص الجواهر: «الجواهرَ الحقَّ الأُوَل»؛ تعني بذلك: زيدًا وعمرًا، وبعيرَ عبدِ الله، وكلبَ خالدٍ، وثوبَ عمرٍو، وما أشبه ذلك.

وسمَّت الأجناس والأنواع(١): «الجواهر الثَّواني» لأن الأُوَل علىٰ الحقيقة هي الأشخاص القائمة.

وسمَّت ما في الأشخاص /القائمة/ من الأعراض: «الأعراض الحقَّ الأُوَل».

وسمَّت أنواعها وأجناسها الَّتي في أنواع الجواهر وأجناسها: «الأعراض الثَّواني».

واعلم أنَّ الجواهر لا ضدَّ لها أصلًا، فإن وُصِفَتْ بالتضادِّ يومًا ما، فإنَّما يراد أنَّها تتضادُّ كيفياتها فقط. وبهذا المعنىٰ بطل أن يكون الأوَّلُ - تعالىٰ - ضدًّا لخلقه، لأنَّه - عزَّ وجلَّ - لا كيفيةَ له أصلًا(٢)، والتَّضادُّ لا

(١) م: الأنواع والأجناس.
(٢) [نفيُ الكيفية دعوىٰ تحتاج إلىٰ برهان شرعي؛ لأنَّه خوض في ذات الله تعالىٰ، لكنَّا نقول كما قال الإمام مالك بن أنس وغيره من السلف رضي الله عنهم: «الكيفُ مجهول»].

يكون إلّا في كيفيةٍ علىٰ مكيَّفٍ، فالباري ـ عزَّ وجلَّ ـ ليسَ ضدًّا، ولا مضادًّا، ولا منافيًا؛ لا إلٰه إلَّا هو.

والجوهر لا يقال فيه: أشدُّ، ولا أضعفُ؛ أي لا يكون حمارٌ أشدَّ في الحماريَّة من حمارٍ آخر، ولا تَيْسٌ أشدَّ في التَّيسيَّة من تيسٍ آخر، ولا إنسان أضعف إنسانيَّة من إنسانٍ آخر. وكذلكَ الكميَّة ـ أيضًا ـ علىٰ ما يقع في بابها؛ إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ. وإنَّما يقع التَّضادُّ والأشدُّ والأضعفُ في بعض الكيفيَّات علىٰ ما يقع في بابها؛ إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ.

(١٤٥) ورسم الجوهر (هو) أن نقول: إنَّه القائم بنفسه القابل للمتضادَّات. فإنَّ النَّفس قائمة بنفسها تقبلُ العلمَ، والجهلَ، والشَّجاعة، والجُبْن، والنَّزاهة، والطَّمع، وسائر المتضادَّات من أخلاقها، الَّتي هي كيفياتها، وكذلكَ كثيرٌ من الأجرام تقبل البياض والسَّواد؛ اللَّذَيْن أحدهما لونٌ مفرِّق للبصر وهو البياض، والثَّاني جامع للبصر وهو السَّواد. وكثيرٌ منها يقبل الحرَّ، والبرد، والمجسَّة؛ الَّتي هي خشونة أو املاس، والرَّائحة، الَّتي هي طيب أو نَتَنٌ، وغير ذلك من الصِّفات التي تقع عليها الحواسُّ. فكلُّ قائم بنفسه قابل للمتضادَّات فهو جوهرٌ، وكلُّ جوهر فقائمٌ بنفسه قابل للمتضادَّات حامل لها في ذاته، وبهذا خرج الباري ـ عزَّ وجلَّ ـ عن أن يكون جوهرًا، أو يسمَّىٰ جوهرًا، لأنَّه ـ تعالىٰ ـ ليسَ حاملاً لشيءٍ من الكيفيَّات أصلاً، فليسَ جوهرًا[١].

وأمَّا ما يظُنُّ قومٌ من أنَّ الكيفيَّةَ تقبل الأضداد؛ لأنَّ اللَّون يقبل[٢]

---

(١) [لم يرد في الكتاب والسنة تسمية الله تعالىٰ بالجوهر، لا نفيًا ولا إثباتًا، ولكن الذي نجزم به ونعلمه ـ ضرورةً لا محيد عنها ـ أن الله «موجود» وله «ذات». فإن كان مقتضىٰ نفي المشابهة بين الخالق والمخلوقين نفي الكيفيات عنه مطلقًا؛ فليُنفَ عنه «الوجود» و«الذات» أيضًا؛ لأنه لا يمكن إثباتهما في الخارج بلا حقيقة ولا كيفية أصلًا، لهذا كان حقيقة قول غلاة الفلاسفة والجهمية: الإلحادُ المحضُ، والعياذ بالله تعالىٰ].

(٢) م: يجمع.

البياض والحمرة[1] فذلكَ ظَنٌّ فاسدٌ، لأنَّ أنواعَ الكيفية بعضها هي[2] الأضداد أنفسها، فهي متضادَّة بذاتها، لا حاملةٌ للتَّضادِّ في ذاتها، بل هي الأضدادُ المحمولة أنفسها، والجوهر حامل لها؛ كزيدٍ، مرَّةً هو صبيٌّ، ومرَّةً هو شيخٌ، ومرَّةً هو أصفَرُ من الفَزَعِ أو المرض، ومرَّةً هو أسْمَرُ من الشَّمس، ومرَّةً هو حارٌّ لقُرْبه من النَّار، وأخرىٰ هو باردٌ لقربه مِنَ الثَّلج، ومرَّةً قاعدًا، ومرَّةً قائمًا؛ وهو زيدٌ نفسه. وكلُّ هذه كيفيَّات وأعراضٌ متعاقبة عليه[3] ذاهبةٌ واردةٌ[4]، فبعضها متضادٌّ وبعضها مختلفٌ. وكذلكَ الكلامُ والفكر الَّذي هو التَّوَهُّم لا يقبلان الأضداد قبولَ الجوهر للأضداد، لأنَّ الكلام والتَّوهم إمَّا أنْ يكونَ صِدْقًا، وإمَّا أنْ يكونَ كَذِبًا؛ بصحَّة معنىٰ الشَّيء المتوهَّم أو الكلام، أو ببطلانه، وليس الصِّدق والكذب متعاقبين علىٰ (١٤٦) كلام واحدٍ /ولا علىٰ توهُّم واحدٍ/، بل هما كلامان: أحدهما صدق، والآخر كذب[5]؛ وكذلك التَّوَهم ـ أيضًا ـ والله أعلم.

[٢] باب: (الكلامُ علىٰ) الكَمِّيَّة ـ وهي العدد ـ:

ذكر الأوائلُ أنَّ الكمِّيَّة تقع علىٰ سبعة أنواع: أوَّلها العدد، ثمَّ الجُزم، ثمَّ السَّطح، ثمَّ الخطُّ، ثمَّ المكانُ، ثمَّ الزَّمان، ثمَّ القول.

ثمَّ تنقسم هذه السَّبعة علىٰ قسمين: أحدهما مُتَّصلٌ، والآخر منفصلٌ.

فالمتَّصل ما كانَ له فصلٌ مشتركٌ، وهي خمسةٌ ـ من هذه السَّبعة ـ وهي: الجُزم، والسَّطح، والخطُّ، والمكان، والزَّمان. فالفَصْلُ المشترك للجُرم هو: السَّطح، والفصل المشترِك للسَّطح هو الخطُّ، والفصل المشترك

---

(١) م: والخضرة.

(٢) س: من.

(٣) س: عليها.

(٤) س: وواردة.

(٥) م: أحدهما كذب... صدق.

للخطِّ هو النُقطة، والفصل المشترِك للزَّمان هو الآن، وللمكان - أيضًا - فَصْلٌ مشترك.

والمنفصل هو الَّذي له ترتيبٌ وليسَ له فصلٌ مشترك، (وهو: العدد، والقول).

قال أبو محمَّد عليُّ بنُ أحمد (رضوان الله عليه): ونحن - إن شاء الله؛ عزَّ وجلَّ - مفسِّرونَ ما ذكرنا في هذا الباب، علىٰ ما شرطنا في أوَّل الكتاب، ولا حولَ ولا قوّة إلَّا بالله العليِّ العظيم، فنقول:

إنَّ القِسْم (الَّذي) هو العدد من هذه السَّبعة هو الكمِّيَّة علىٰ الحقيقة الَّذي لا كمِّيَّة غيره، لكنّه يقعُ علىٰ سائر الأنواع الَّتي ذكرنا، فوقوعه علىٰ الجُرْم إنَّما هو بمساحته: فإنَّ كلَّ جُرْم في العالم، فله مساحةٌ /وذِرْعٌ/، دقَّ أم عظم، والمساحة عدد يؤخذ بمقدارٍ متَّفَقٍ عليه: إمَّا شبرٌ، وإمَّا ذراع، وإمَّا ميلٌ، وإمَّا فرسخ، وإمَّا غِلَظُ ظُفرٍ أو شَعْرةٍ، أو أقلّ أو أكثر، فلهذا المعنىٰ أدخلوا الجرم في باب الكمِّيَّة.

والعدد - أيضًا - واقعٌ علىٰ الأجرام بوجهٍ آخر، وهو عدد أجزائه بعد (١٤٧) انقسامها، أو عدد الأشخاص إنْ أردتَ إحصاء جملة منها، والأجرام هي الأجسام، فتعدُّ ما أردت عدده بواحدٍ، اثنين[(١)]، ثلاثة، أربعة، حتى تبلغ إلىٰ ما تريد إحصاءه منها.

وقد رأيتُ بعضَ من يدَّعي هذا العلم يتعقَّب علىٰ الأوائل إدخالهم الجرم تحت الكمِّيَّة، وهذا يدلُّ علىٰ مَغِيبِ هذا المُعترِضِ عن هذا العلم، وعن الحقيقة المقصودة، ولو أنَّ مثلَ هذا الصِّنف من النَّاس يُنْصِفون، أو يتركون التَّعَلُّم؛ لكانَ أصونَ للعلم، وأقلَّ ضررًا علىٰ أهله، وأعظمَ للمنفعة، لكنْ صدق الله - عزَّ وجلَّ - إذ يقول: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٩].

والجُرم المذكور هو كلُّ طويلٍ عريضٍ عميقٍ.

---

(١) س: اثنان.

وأمَّا وقوعُ العدد علىٰ السَّطح؛ فالسَّطح هو[١] نهاية الجرم من جميع جهاته السِّتِّ، وهذا ـ أيضًا ـ وجهٌ من وجوه وقوع العدد علىٰ الجُرْم، فإنَّه لا بدَّ لكلِّ جُرمٍ من جهات ستٍّ، وهي: فوق، وأسفل، وأمام، ووراء، ويمين، وشمالَ. لا بدَّ لكلِّ جرم من هذه الجهات السِّتِّ، ولا سبيل إلىٰ جهة سابعة، والسِّتُّ عددٌ، فهذا عددٌ لازم واقعٌ علىٰ كلِّ جُرمٍ. ووقوع العدد بالمساحة علىٰ الجرم؛ هو نفس وقوعه[٢] علىٰ السَّطح.

ونقولُ ـ أيضًا ـ في زيادةِ شرحٍ في السَّطح: إنَّ السَّطحَ هو مُنْقَطَعُ كلِّ جرم لاقىٰ جُرْمًا ما، إمَّا ماءً، وإمَّا هواءً، وإمَّا أرضًا، وإمَّا غير ذلك، أيَّ جُرْمٍ كانَ. والمساحة تقع علىٰ السَّطح ـ علىٰ ما قدَّمنا ـ إذ لكلِّ سطحٍ مقدارٌ ما مَعدودٌ مذروعٌ؛ كما وصفنا آنفًا.

وأمَّا وقوع العدد علىٰ الخطِّ؛ فالخطُّ هو تناهي كلِّ سطحٍ وانقطاعه، وأُمَثِّلُ ذلك بمثالٍ ليكون زائدًا في البيان؛ فأقول: إنَّ السِّكِّينَ جُرْمٌ،
(١٤٨) ومنتهىٰ[٣] جانبيه سطح، وتناهي[٤] كلِّ جانب من جوانبه خطٌّ، فمن أوَّل طرفه الحادِّ إلىٰ منتهاه خطٌّ، وكذلكَ ما أخذ من تناهي سطحه مع حرف قفاه فهو خطٌّ. ونهايته هي النُّقطة، ولا يقع علىٰ النُّقطة عددٌ، ولا مساحةٌ، ولا ذَرْعٌ؛ لأنَّها ليستْ شيئًا أصلًا، وإنَّما هو اسم عبَّر به عن انقطاع، والتَّناهي، وعدم تمادي ذلك الجرم فقط؛ فالخطُّ ـ المذكور ـ له ـ أيضًا ـ مساحةٌ؛ وهي مذروعة معدودة، وهذا ـ أيضًا ـ وجهٌ من وجوه وقوع العدد علىٰ الجرم.

وأمَّا وقوع العدد علىٰ المكان، فالمكان ـ أيضًا ـ جُرْم من الأجرام، لأنَّه إمَّا أرضٌ، وإمَّا هواءٌ، وإمَّا ماءٌ، وإمَّا بساطٌ، أو غير ذلك، أي جرم كان فيه جرم آخر، ولكلِّ شيءٍ ـ مِمَّا ذكرنا ـ مساحةٌ وذرع معدود.

---

(١) فالسطح هو: فهو في س.
(٢) م: هو نفسه ووقوعه.
(٣) م: ومستوى.
(٤) س: ومتناهي.

وأمَّا وقوع العدد علىٰ الزَّمان؛ فالأزمنة ثلاثةٌ: حالٌ، وماضٍ، ومستقبلٌ. فهذا وجه من وجوه وقوع العدد علىٰ الزَّمان. ـ وأيضًا ـ فالزَّمان هو مدَّة بقاء الجرم ساكنًا أو متحرِّكًا، والحركاتُ معدودةٌ بأُولىٰ، وثانية، /وثالثة/؛ وهكذا ما زاد، فالعددُ لازمٌ للزَّمان، وواقع عليه من هذا الوجه ـ أيضًا ـ وإلاَّ فالزَّمان ليسَ عددًا مَحْضًا مجرَّدًا؛ لكنَّه مركَّب من جرم(١)، وكيفيَّته في سكونه أو حركته، ومن عدد تلك الكيفيَّة.

وأمَّا «القولُ»: فإنَّما أراد الأوائلُ بذلكَ عدد نغم اللُّحون، وعدد معاني الكلام، فإنَّ لكلِّ ذلكَ عددًا محصورًا في ذاته، فمنه ما نعلمه ومنه ما يَغْمُضُ عنَّا. وأرادوا بذلك ـ أيضًا ـ الحروفَ المسموعةَ بالصَّوت المندفِع من مخارج الكلام، وهي الَّتي تسمِّيها العامة: «حروف الهجاء»، وهي الَّتي تبتدئُ بأبجد، أو بألف، ب، ت، ث. وهي معدودة محصورة لا مزيد فيها في الطَّبيعة البتَّةَ، وإنْ كانت قد تتفاوت أعدادها في اللُّغات، فهي في العربية ثمانية وعشرون حرفًا، /وهي في العبرانية اثنان وعشرون حرفًا، وأراها في الطَّبع ثمانية وثلاثين حرفًا/، إلىٰ ذلكَ انتهىٰ تحصيلنا فيها؛ (١٤٩)
وأخبرني مخبِرٌ ـ (وهو أبو الفتوح الجرجاني)(٢) ـ أنَّها تبلغ في اللُّغة الفارسية أربعينَ حرفًا. ولم أستخبره عن الكيفيَّة في ذلكَ، إلَّا إنْ كانوا يعدُّون فيها الأصواتَ الحادثة من إشباع الحركات الثَّلاث الَّتي هي الرَّفع، والنَّصب، والخفض، فهي ـ حينئذٍ ـ تبلغ واحدًا وأربعين حرفًا، وللكلام في هذا المعنىٰ مكانٌ آخر(٣).

---

(١) م: جسم.

(٢) هو: ثابت بن محمَّد الجرجاني، أخذ العلم عن علماء بغداد، وهاجر إلى الأندلس، فجال في أقطارها، ولقي ملوكها، والتحق بباديس بن حَبُوس فاتُّهم بالتَّدبير ضدَّه، وخبر محنته ومقتله مفصَّل في «الإحاطة» ١/٤٦٢، وكان إمامًا في العربية، متمكِّنًا في علم الأدب، مذكورًا بالتَّقدُّم في علم المنطق، وقد لقيه ابن حزم، ووصفه بالإلحاد في «الفصل» ١/٦١. ترجم له الحميدي في «الجذوة» ١/(٣٤٥)، وابن بشكوال في «الصلة» ١/(٢٩٣)، والذَّهبيُّ في «تاريخ الإسلام» الطبقة ٢٩/٣٤٠. وراجع ما سلف: ص: (٦٢).

(٣) [المعروف أنَّ عدد حروف اللغة الفارسية هو (٣٢) اثنان وثلاثون حرفًا، وهي تكتب بالحروف العربية، إضافة إلىٰ: (پ) و(چ) و(ژ) و(گ)].

وأمَّا العددُ نفسه فهو: اثنان، ثلاثة، أربعة، فما زاد، والواحد مبدأٌ وليس عددًا، لِمَا سنبيِّنه في آخر هذا الباب؛ إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ.

وأمَّا ما ذكرناه آنفًا من أنَّ من العدد ما هو متَّصلٌ، ومنه ما هو منفصل، وما ذكرنا من الفصل المشترك، فالمعنىٰ في الفَصْل المشترك أنَّ ما كان من أنواع ما يقع عليه العدد له نهاية إذا التقت بنهاية شيء آخر من نوعه اتَّحدَ الشَّيئان معًا، أي صارا شيئًا واحدًا، كالجُزْمَيْن؛ فإنَّهما إذا التقيا بعد أن كانا مفترقين، وتمازجا، فإنَّهما يصيران جرمًا واحدًا كماء جمعته إلى ماء، فصارا ماءً واحدًا، وترابًا (واحدًا) إلى تراب، وحيطًا إلى حيط[1]، وما أشبه ذلك، وهذا إنما هو بتلاقي سطحيهما، وكذلك إنْ التقىٰ سطحٌ وسطحٌ، فصار خطَّاهما خطًّا واحدًا، بعد أن كان السَّطحان مفترقين، كسطح عجين
(١٥٠) ضممته إلىٰ سطح عجين آخر، فصارا عجينًا واحدًا، وما أشبه ذلكَ. وكذلك القول في التقاء الخطَّين، وكلُّ ذلكَ إنَّما هو بضمِّ جُرْمٍ إلىٰ جرم، وكذلكَ مكان كان فيه زيد، ومكان كان فيه عمرو إلىٰ جانبه، فقاما عنه، فصار المكانان مكانًا واحدًا، فهذا هو الفصل المشترك بين الجُرمين الَّذي هو آخِرٌ للأوَّل، وأوَّلٌ للثاني، وليس جزءًا لهما، ولا لواحد منهما، وإنَّما هو نهاية ارتفعت للاجتماع الحادث. وكذلك الفصل المشترك للزَّمان، فهو قولك: الآن. فإنَّ الآنَ نهاية للماضي[2] وابتداء للمستقبل، فإذا أتى المستقبل، صار الذي كان الآن ماضيًا، مع الماضي قبله، فاتَّحدا؛ أي صارا زمانًا واحدًا ماضيًا. وقولكَ: «الآن» هو حالٌ، لا ماضيًا، ولا مستقبلاً، فهذا هو الَّذي قلنا فيه إنَّه متصِّلٌ لأنَّه يتَّصل الشَّيئان منه فيصيران شيئًا واحدًا.

وأمَّا قولنا في العدد والقول: إنَّهما منفصلان، وإنَّ لهما ترتيبًا، وليس لهما فصل مشترك؛ فهو أنَّ الحروف التي ذكرنا آنفًا ـ وهي حروف الهجاء ـ فإنَّه لا يجوز أنْ تجتمع الباء مع التَّاء فيصيران معًا باءً واحدة، أو تاءً

(١) م: (وخيط إلى خيط) ولم أهتد إلىٰ الصواب في ضبطها.
(٢) م: لما مضىٰ.

واحدةً، أو حرفًا واحدًا، وكذلك الباء مع الباء، والتَّاء مع التَّاء، وكلُّ حرفٍ مع مثله، أو مع خلافه؛ كذلكَ ولا فرقَ، بخلاف ما ذكرنا قبلُ مِنْ تَصَيُّرِ المكانين مكانًا واحدًا، والزَّمانين زمانًا واحدًا، والجُرمين جرمًا واحدًا، والسَّطحين سطحًا واحدًا، والخطَّين خطًا واحدًا. لكنْ لهذه الحروف ترتيب في ضمِّ بعضها إلىٰ بعضٍ، يقوم من ذلك التَّرتيب فهم المعاني في الكلام؛ وكذلك النَّغم، لا يجوز أن تصير النَّغمتان نغمةً واحدةً، ولا المعنيان معنىً واحدًا، لكنْ لكلِّ ذلك ترتيبٌ معلومٌ، فلهذا سُمِّيَ القولُ: منفصلًا، وقيل (فيه): إنَّه ليس له فصل مشترك. وكذلكَ العددُ فإنَّه لا يجوز أن تضمَّ ثلاثةً قد انتهت إلىٰ ثلاثةٍ تبتدِؤُها فتصير الثلاثتان ثلاثة واحدة. وهكذا كلُّ عددٍ إلَّا أنْ تَضُمَّ بعضَ الأعداد إلىٰ بعضٍ ترتيبًا ونظمًا معلومًا؛ تَعْرِفُ به نسبةَ بعضها من بعض، وحدوث أعدادٍ من جمع بعضها إلىٰ بعض، فهذا غاية البيان في هذا الباب، ولم نترك فيه شيئًا مِنَ اللَّبْسِ؛ بحول الله ـ تعالىٰ ـ وقوَّته الواردة علينا الموهوبة من قِبَلِهِ ـ عزَّ وجلَّ ـ، وله الحمد والشُّكر، لا إله إلَّا هو.

وذكر الأوائلُ ـ أيضًا ـ قسمًا آخر لأنواع الكمِّيَّة الَّتي ذكرنا؛ وهي (١٥١)
أنَّها[1] تنقسم قسمين: أحدهما: لِذِي وضعٍ[2]؛ والآخر: لغير ذي وضعٍ. وتفسيرُ ذلك أنَّ قوله: «ذو وضع» عبارة عمَّا ثبتت أجزاؤه، وقوله: «ما ليسَ ذا وضعٍ» إنَّما هي عبارة عمَّا لا تثبت أجزاؤه.

فالَّذي تثبت أجزاؤُه هو الجُرْم، والسَّطح، والخطُّ، والمكان؛ لأنَّ أجزاءَ كلِّ واحدٍ من هذه ثابتةٌ مع مرور العدد عليها، فإنَّك كلَّما ذَرَعْتَ المكانَ، أو الجُرم؛ كانَ ما ذرعتَ منها باقيًا ثابتًا مع ما يُستأْنَفُ ذَرْعُهُ من باقيه. والخطُّ والسَّطح معدودُ الذَّرع مع عدِّك ذرع الجرم الحامل لهما.

وأمَّا الَّذي هو غير ذي وَضعٍ فهو الزَّمان، والعددُ، والقول، فإنَّك إذا قلتَ: أمسِ. أو عددتَ ساعاتِ يومك؛ وجدتَ كلَّ ما تعدُّ من ذلك فانيًا

---

(١) س: أيضًا.

(٢) س: للذي هو وضع.

ماضيًا غير ثابتٍ ولا باقٍ، وهكذا ينقضي الأوّلُ. فالأوّل من الزّمان، وكلُّ ما تقضّىٰ منه فهو فانٍ معدومٌ، بخلاف ما ذكرنا ـ قبلُ ـ من بقاء أجزاء الجرم. وكذلك نجد أجزاء الزّمان الّتي لم تَأْتِ بَعْدُ؛ معدومةً، بخلاف جميع أجزاء الجرم، وما طواه العدد معه من سطوحه وخطوطه. وما أنت فيه من الزّمان فلا يثبت ثباتًا تقدر علىٰ إقراره وإمساكه أصلاً بوجه من الوجوه، لكنّه يثبُتُ ثمّ ينقضي بلا مُهْلةٍ، وهكذا أبدًا. وكذلكَ أجزاء القول، إذا تكلّمتَ ـ مِنْ حروفه، ونغمه، ومعانيه ـ فإنّ كلَّ ما تكلّمت به من ذلك[1] فَقَدْ فَنِيَ وعَدُمَ، وما لم تتكلّم به من ذلك[1] فمعدومٌ لم يحدث بعد، والّذي أنتَ فيه من كلِّ ذلكَ فلا قدرةَ لكَ علىٰ إثباتِه، ولا إمساكه، ولا إقراره أصلاً، بوجهٍ من الوجوه، لكنّه ينقضي أوّلاً فأوّلاً بلا مهلةٍ، فسبحانَ مخترع العالم ومدبِّره.

وأمّا من ظنَّ أنَّ الكيفيّاتِ قد تدخلُ تحتَ الكمّيّة ـ أيضًا ـ وذلكَ
(١٥٢) لأنّه سمع النّاس يقولونَ: بياضٌ كثيرٌ وبياض قليل. فذلكَ ظنٌّ فاسدٌ، لأنّه إنّما يعني بذلكَ /سَعَةَ/ سطح الجرم الحامل للّون، أو ضيقه، وقلة ذرعه، وإنّما[2] الكمّيّة هاهنا لمساحة الجرم الحامل كما قدّمنا قبلُ، وكذلكَ ـ أيضًا ـ مَنْ قالَ: عمل كثير أو طويل. فإنّما ذلك لكثرة الزّمان وطوله.

وليس للكمّيّة ضدٌّ البتّةَ: ليس للذّراع ضدٌّ، ولا للشّبر ضدٌّ، وكذلك سائر مقادير الكمّيّة. وكذلكَ من ظنَّ أنَّ الكثير ضدٌّ للقليل، والكبير ضدٌّ للصّغير؛ فظنُّه فاسدٌ، وإنّما ذلكَ من باب الإضافة، إذ ليسَ في العالم شيءٌ كبيرٌ بذاته، ولا صغيرٌ بذاته، وإنّما الكبيرُ كبيرٌ بالإضافة إلىٰ ما هو أصغر منه، والصّغير صغير بالإضافة إلىٰ ما هو أكبر منه. ألا ترىٰ أنَّ حبّةَ الخردل[3] كبيرةٌ بالإضافة إلىٰ الصُّؤابة[4]، وإلىٰ طحن الخردلة، وكذلك

(١) م: من كل ذلك.
(٢) م: فإنما.
(٣) م: الخردلة.
(٤) الصُّؤابة ـ بالهمزة ـ: بيضة القَمْلَة، وجمعها: صُؤاب، وصئبان. «الصحاح» (صأب).

الأرض صغيرةٌ بالإضافة إلىٰ الفلك، ولا جزءَ ـ وإن دقَّ ـ إلَّا وَمُتَوَهَّم أدقَّ منه. وكذلك الفلك الأعلىٰ الَّذي لا شيء بالفعل أكبر منه؛ فالمتوهَّم[1] في قوَّة الخالق ـ تعالىٰ ـ الزِّيادة فيه، وإحداث ما هو أعظم منه. وقد نقول: جبلٌ صغيرٌ، وخردلةٌ كبيرةٌ؛ بالإضافة إلى جبلٍ أكبر منه، وبالإضافة إلىٰ خردلةٍ أخرىٰ أصغر منها، فلو كان الصَّغير ضدًّا للكبير لكانَ الشَّيء ضدًّا لنفسه لأنَّه كبير من جهةٍ صغيرٌ من أخرىٰ، وهذا مُحال. وهكذا القول في القليل والكثير، ولا فرق، فإنَّ المئة قليلٌ بالإضافة إلىٰ الألف، وكثيرٌ بالإضافة إلىٰ العشرة، وهكذا كلُّ عددٍ فمتوهَّمٌ الزِّيادةُ عليه[2] أبدًا. إلَّا أنَّ كلَّ ما خرج منه إلىٰ الفعل فمتناهٍ أبدًا. ولو كان عشرةٌ في مدينة لكان ذلك عددًا قليلاً جدًّا، فلو كانوا مع رجلٍ وامرأته في بيتٍ لكانوا عددًا كثيرًا جدًّا، وكذلكَ لو كانوا بَنِيه.

واعلم أنَّ الكثيرَ والقليلَ، والطَّويل والقصير، والكبير والصَّغير، والعظيم والحقير، والجليل والدَّقيق، والضَّخم والضَّئيل، والغليظ والرَّقيق، والجسيم[3] واليسير، والتَّافه والنَّزر؛ كلَّ هذه من باب الكمِّيَّة، وليسَ /كلُّ/ (١٥٣) شيءٍ منها موصوفًا به شيء في العالم علىٰ الإطلاق، لكن بالإضافة إلىٰ ما فوقه وما دونه ـ علىٰ ما قدَّمنا ـ.

والقَبْلُ والبَعْدُ ـ أيضًا ـ ممَّا يقع في العدد لأنَّ الاثنين قبل الثَّلاثة، ويقع في الزَّمان، ويقع في الإضافة ـ علىٰ ما نذكر في بابها؛ إن شاء الله تعالىٰ ـ.

والكمِّيَّة هو كلُّ معنىَ حَسُنَ فيه السُّؤال عنه بكَمْ.

والكمِّيَّة لا تقبل الأشدَّ ولا الأضعفَ. لستَ تقول: خمسةٌ أشدُّ من خمسةٍ /في/ أنها خمسةٌ، ولا أضعف منها في ذلك ـ أيضًا ـ، وهكذا كلُّ

---

(١) م: فمتوهم.

(٢) تكررت لفظة «الزيادة» بعد «عليه» في م.

(٣) م: والضخم والغليظ والضئيل... والجم.

عدد، وكذلك لا تقول: زمان أشدُّ زمانيَّة من زمان، ولا أضعف.

وخاصَّة الكمِّيَّة: الَّتي لا توجد في غير الكمِّيَّة، ولا يخلو منها نوع من أنواع الكمِّيَّة، فهي مساوٍ ولا مساوٍ، وكثير وقليل، وزائد وناقص، فإنَّك تقول هذه العشرة مساوية للثَّمانية والاثنين، وغير مساوية للثَّمانية فقط، وهكذا في جميع أنواع الكمِّيَّة. وهذه عبارةٌ لم تُعْطِ اللُّغةُ العربيَّة غيرَها، وقد تشاركها فيها الكيفيَّة، وهذا[1] يستبين في اللُّغة اللَّطينيَّة عندنا استبانةً ظاهرةً لا تختلُّ[2]، وهي لفظةٌ فيها تختصُّ بها الكمِّيَّة دونَ سائرِ المقولات العشر. وللكيفية ـ أيضًا ـ في اللَّطينية لفظةٌ تختص بها اختصاصًا بيِّنًا لا إشكالَ فيه، دونَ سائر المقولات، لا توجد لها ترجمة مطابقة في العربية، فإنَّما يصار في مثل هذا إلىٰ الأبعد من الأشكال علىٰ حسب الموجود في اللُّغة، ـ وبالله تعالىٰ التوفيق ـ.

وبهذا الذي ذكرنا يتبيَّن[3] أنَّ الواحدَ ليسَ عددًا، لأنَّ العدد هو ما وجد عدد آخر مساوٍ له، وليسَ للواحد عددٌ يساويه، لأنَّك إذا قسَّمته لم يكن واحدًا بعدُ، بل هو كُسَيْرٌ[4] حينئذٍ، وبهذا وجب أنَّ الواحدَ الحقَّ إنَّما هو الخالقُ الأوَّلُ المبتدئُ لجميع الخلق، وأنَّه ليسَ عددًا ولا معدودًا، والخلقُ ـ كلُّه ـ معدودٌ.

(١٥٤) [٣] باب الكيفيَّة:

تكادُ الكيفيَّة تعمُّ جميع المقولات التِّسع، حاشَا الجوهر، لكنَّها لما كانت جوابًا فيما يُسأل عنه بكيفَ، لم تَعُمْهَا عمومًا كُلِّيًا مطلقًا، إذ مَنْ سألَ: كيف هذا؟ لم يُجبْ: إنَّه سبعَ أذرعٍ، ولا إنَّه أمس، ولا إنَّه في الجامع.

(١) م: وهكذا.
(٢) م: تحيل.
(٣) م: تبين.
(٤) م: كثير.

والكيفيَّة هي كلُّ ما تعاقب علىٰ جميع الأجرام ذوات الأنفس، وغير ذوات الأنفس من حالِ صحَّةٍ، وسقم، وغنىً، وعدم، وخمولٍ، ولونٍ، وسواء كانت الأمور التي ذكرنا مزايلةً؛ كصُفْرة الخوفِ، وحُمْرة الخجل، وكدرة الهمِّ، أو كانت غير مزايلة؛ كصُفْرة الذَّهَب، وخُضْرَة البَقْلِ، وحُمْرة الدَّم، وسواد القارِّ، وبياض البلُّور.

ومن الكيفيَّات - أيضًا - جميع أعراض النَّفس؛ من عقلٍ وحُمقٍ، وحَزْم وسُخْفٍ، وشجاعةٍ وجبنٍ، وتمييزٍ وبلادة[1]، وعلمٍ وجهلٍ، ورضىً وغضبٍ، وورعٍ وفسقٍ، وإقرارٍ وإنكارٍ، وحُبٍّ وبغضٍ، ومنها الطُّعوم والرَّوائح، والمَجسَّات، وتراكيب الكلام، والحر والبرد، والصُّور في جميع[2] الأشكال وسائر الأعراض، كلُّ ذلك كيفيَّة، والتضادُّ لا يكون إلَّا في الكيفيَّات خاصَّة، وليسَ يكون في كلِّ كيفيَّةٍ، بل يكونُ[3] في بعضها دون بعضٍ، والكيفيَّات أنواعٌ كثيرةٌ جدًّا، ففي بعض أنواع الكيفية يقع التضادُّ، فيكونُ نوعٌ منها ضدًّا لنوعٍ آخر بذاتهما.

ومن خواصِّ الكيفيَّات - أيضًا - أنَّها قد يكون بعضها أشدَّ من بعضٍ، وبعضها أضعفَ من بعضٍ، كما كانَ بعض الكمِّيات أكثر من بعضٍ، وبعضها أقلَّ من بعضٍ. فنقولُ: إنَّ صوتَ الرَّعد أشدُّ من صوت البطِّ، وريحَ المسك أعبقُ من ريح الصَّندل، وطعمَ العسل أحلىٰ من طعم المخيطا[4]، وهكذا في الخشونة واللِّين والألوان، وفي كثير من الكيفيَّات؛ (١٥٥)

---

(١) م: وبلدة.

(٢) في جميع: وجميع في م.

(٣) بل يكون: لكن في م.

(٤) س: (الحنظل) واختاره (ع)، وهو تحريف لا يستقيم مع مراد المصنِّف، والصواب ما أثبتُّه من (م)، والمخيطا: هو الدِّبَق بالعربية، وهو شجرة تعلو على الأرض نحو القامة لها خشبٌ لونُ قشرها إلىٰ البياض، وأغصان قشرها إلىٰ الخضرة، ولها ورق مدوَّرٌ كبارٌ، ولها عنب وعناقيد، طعمُه حُلْوٌ، وعنبه في قَدْر الجلوز، ثم يصفرُّ، ثم يطيب، وفي داخله لُزُوجةٌ بيضاءُ تتمطَّطُ، وحبُّه كحبِّ الزيتون، يُجمع ويُجفَّف، حتىٰ يصير زبيبًا، وهو المستعمل. انظر: «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية»، لابن البيطار=

وإنَّما ذلكَ منها فيما كانت له وسائط بين ضدَّين، وكانت تقبل المزاج ومداخلة بعضها بعضًا؛ لا في كلِّ كيفيَّةٍ، علىٰ ما نبيِّنُ في باب الكلام في التَّقابل؛ إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ[1] ـ.

وأمَّا استواء أشخاصها تحتَ النَّوع الجامع لها، وتحتَ الجنس؛ فلا /يجوز أن يقع في شيءٍ من ذلك تفاوتٌ ولا تفاضلٌ، ولا/ يجوز أن يقع في شيءٍ من ذلك أشدُّ ولا أضعفُ، ولا يجوز أن نقولَ: لونٌ أشدُّ لونيَّةً من لونٍ آخر، أي: في أنَّ كلَّ واحدٍ منهما لونٌ؛ ولسنا نعني بذلك الإشراقَ أو الانكسار، وكذلكَ لا يكون صدقٌ أصدقَ من صدقٍ آخر، ولا كذبٌ أكذبَ من كذبٍ آخر، وإنَّما يتفاضل هذا في الإثم والاستشناع فقط، وإلاَّ فكذب المُزاح كذبٌ بحتٌ، والكذبُ علىٰ الخالق ـ عزَّ وجلَّ ـ كذبٌ بحتٌ، وكذلكَ المحالُ كذبٌ بحتٌ[2] متساوٍ ـ كلُّ ذلك في أنَّه كذبٌ ـ استواءً صحيحًا، لا تفاضل فيه، ولا أشدَّ ولا أضعفَ، لكن بعضها أعظم إثمًا وأقبح في الشَّناعة من بعضٍ. وكذلكَ لا يكون عِلْمٌ بشيءٍ أصحَّ مِنْ عِلْم آخَرَ بشيءٍ آخَرَ، ولا جهلٌ بشيءٍ أكثر من جهلٍ بشيءٍ آخر، ولا أشدَّ ولاَ أضعفَ. فإنْ دخلت وسيطة الشَّكِّ في شيءٍ من ذلك، خرجت تلك الكيفيَّة من أن تكونَ عِلْمًا جملةً واحدةً، ولم يقع ذلك الظنُّ تحتَ نوع العلم. وكذلكَ لا يكونُ سوادٌ أشدَّ من سوادٍ آخرَ إلَّا وقد داخَلَ أحَدَ السَّوادين بياضٌ شابَهُ، أو حمرة، أو خضرة، أو صُفْرة. وكذلك لا تكون سرعةٌ أشدَّ من سرعةٍ إلَّا وقد داخل إحداهما توقُّفٌ في خلال الحركة. وهكذا كلُّ ما يقال فيه أشدُّ وأضعفُ، فتأمَّل هذا بعقلك تجدهُ صحيحًا يقينًا لا محيدَ لك عنه أصلاً.

= (مادة: سبستان) وهو الاسم الفارسي للمخيطا. وفي الإنكليزية: (mistletoe). وقال المصنِّف رحمه الله في «المحلىٰ بالآثار» ٨/٤٧٠ (١٤٧٩): إنَّ العُنَّاب، والإجَّاص المزبَّب، والكُمَّثرىٰ المزبَّب، والمخيطا؛ كلُّها حلوٌ يتفكَّه به، ويصلح للقوت.

(١) ص: ٤١٨.

(٢) كذب المحال وقع في (م) قبل الكذب على الخالق.

وأما الخاصَّة الَّتي تخصُّ جميع الكيفيات، ولا[1] تخلو منها كيفيَّة أصلاً؛ فهي شبيهٌ ولا شبيهٌ، فإنَّك تقول هذا الصِّدق شبيهٌ بهذا الصِّدق، وهذا الكذب غير شبيه بهذا الصِّدق[2]، وهكذا في كلِّ كيفية. وقد ذكرنا (١٥٦) قبلُ أنَّ هذه عبارة لم نقدر في اللُّغة العربية علىٰ أبينَ منها، ولهذا المعنىٰ في اللَّطينيَّة لفظةٌ لائحة البيان غير مشتركة، ولم توجد لها في العربية ترجمةٌ مطابقةٌ لها فصِيرَ إلىٰ أقرب ما وُجِدَ رافعًا للإشكال.

والكيفيَّات أجناسٌ وأنواعٌ متوسِّطةٌ، وأنواعُ أنواعٍ، وذلك أنَّ اللَّون نوعٌ تحت الكيفيَّة وجنسٌ لما تحته، ثمَّ البياضُ والحمرة والخضرة والصفرة؛ أنواعٌ تحتَ اللَّون وذوات أشخاصٍ شتَّىٰ، وهكذا كيفيَّات النَّفس: الفضيلة نوعٌ[3] تحت الكيفية، والصَّبر نوعٌ تحت الفضيلة، والحِلْم نوعٌ تحت الصَّبر، وهذا كثير جدًّا.

ونقول: إنَّ الكيفيَّات تنقسم قسمين: جسمانيَّة ونفسانيَّة، فالجسمانيَّة ما عمَّت الأجسام، أو خصَّت بعضها؛ كاللَّون، والطَّعم، والمجسَّة، وغير ذلك؛ والنَّفسانيَّة ما عمَّت النُّفوس، أو خصَّت بعضها؛ كالعقل، والحُمق، والعلم، والجهل، والفكر، والذِّكر، والتَّوهم، وسائر أخلاق النَّفس.

ونقول ـ أيضًا ـ: إنَّ القسمين اللَّذين ذكرنا؛ ينقسم كلُّ واحدٍ منهما قسمين:

أحدهما: ما كانَ بالقوَّة؛ وهو ما كانَ يمكن ظهوره إلَّا أنَّه لم يظهر بعدُ؛ كقعود القائم، وكُفْر المؤمن، وإيمان الكافر، وغضب الحليم، وحِلْم الغضبان، وسواد ما يحمل الصِّبغ، مِمَّا لم يصبغ بعدُ، وما أشبه ذلك.

والثَّاني: ما كانَ بالفعل، وهو ما قد ظَهر وعُلم حسًّا أو بتوسُّط حسٍّ أو بالعقل؛ كحمرة الأحمر، وطول الطَّويل، وحلاوة الحلو، وإيمان

---

(١) م: فلا.

(٢) س: الكذب.

(٣) نوع: سقطت من س. وورد فيها «الفضيلية».

المؤمن، وحِلْم الحليم، وما أشبه ذلك، فهذا هو معنىٰ ما تسمعُ الحكاية[1] عن الأوائل أنَّهم يقولون: هذا الأمر بالقوَّة، وهذا الأمر بالفعل. وإنَّما يعنون بالقوَّة: الإمكان، وما احتملت البِنْيَةُ أو الرُّتبة أن يوجد فيها أو بها، ويعنون بالفعل: الَّذي قد ظَهَرَ، ووَجَبَ، وجَدَّ[2].

(١٥٧) ثمَّ نقول: إنَّ الكيفيَّات ـ أيضًا ـ تنقسم قسمين:

أحدهما: يسمَّىٰ: «حالاً»، وهو ما كان سريع الزَّوال؛ كالغضب الحادث، والطَّرب الحادث، وحُمْرة الخجل، وصُفْرة الفزع، والقيام والقعود، وما أشبه ذلك.

والثَّاني: يسمَّىٰ: «هيئةً» وهو ما لم يعهد زائلاً عمَّا هو فيه، إلَّا أنْ يُتوهَّم زوالُه ويبقىٰ الَّذي هو فيه بحسبه: كطبع الشُّحِّ، وطبع النَّزَقِ، وطبع السُّخف، وكزُرْقة الأزرق، وفَطَسَةِ الأَفْطَسِ[3]، وما أشبه ذلك.

وأمَّا[4] الكيفيَّة الجسمانيَّة فهي تقع تحت الحواسِّ، وهي تنقسم قسمين:

أحدهما: يُحيل ضدَّه إذا لاقاه إلىٰ طبعه فيسمَّىٰ ذلك: «فاعلاً»، وهذا كالحرِّ والبرد، فإنَّ الحرَّ إذا لاقىٰ بردًا لا يقاومه؛ أكسب حامله حَرًّا، والبرد إذا لاقىٰ حرًّا لا يقاومه أكسب حامله بردًا.

والقسم الثَّاني: يَضْعُفُ هذا الأمر منه ويكثر فيه فعل القسم الأول، فيسمَّىٰ هذا القسم الثَّاني: «منفعلاً»، وذلكَ مثل الرُّطوبة واليُبْسِ، فإنَّ الحرَّ إذا لاقىٰ رطبًا أيبسه، وقد يُرَطِّبُهُ ـ أيضًا ـ بأنْ تصعد إليه رطوبة.

ووقوع الكيفيَّة الجسمانيَّة تحتَ الحواسِّ ينقسم خمسة أقسام:

---

(١) س: نفهمه بالحكاية.

(٢) س: ووُجِدَ، ووَجَبَ.

(٣) الفَطَسَةُ: تطامن قصبة الأنف وانتشارها، أو انفراش الأنف في الوجه، والنعت: أفطسُ وفَطْساءُ. «القاموس» (فطس).

(٤) م: فأما.

أحدها: ما يُدرك بحسّ البصر.

والثّاني: ما يُدركُ بحسّ السَّمع.

والثّالث: ما يدرك بحسّ الشّمّ.

والرَّابع: ما يدرك بحسّ الذَّوق.

والخامس: ما يُدرك بحسّ اللَّمس باليد، أو بجميع الجسد.

وكلُّ هذه الحواسّ موصلات إلىٰ النَّفس، والنَّفسُ هي الحسَّاسة المدركة من قِبَلِ هذه الحواس المؤدية إليها. وهذه الحواسُّ إلىٰ النَّفس كالأبواب، والأزقة، والمنافذ، والطُّرق. ودليل ذلك أنَّ النَّفس إذا عَرَضَ لها عارض، أو شغلها شاغل؛ بطلت الحواسُّ ـ كلُّها ـ مع كون[1] الحواسّ سليمةً، فسبحانَ المدبِّر، لا إله إلَّا هو.

وأمَّا[2] الذي يُدرَك بحسّ البصر فينقسم قسمين:

أحدهما: ما يدرك بالنَّظر بالعين مجرَّدًا فقط، وليس ذلك شيئًا غير الألوان.

والثّاني: ما أدركته النَّفسُ بالعقل، والعلم، وبتوسُّط اللَّون، أو اللَّمس، أو بهما جميعًا، كتناهي الطُّول والعُرْض، وشكل كلِّ ذي شكل من (١٥٨)
مدور ومربَّعٍ، أو غير ذلك؛ والحركة أو السُّكون، أو ضِخَم الجسم وضؤولته، وما أشبه ذلك. فإنَّك لما رأيت اللَّون قد انتهىٰ /وانقطع، علمتَ أنَّ حامله قد تناهىٰ فانتهىٰ طوله، وكذلكَ/ علمتَ بتناهيه من كلِّ جهةٍ كيفيَّةَ (شكلِ) ذلك الجُرم، وكذلكَ لما رأيتَ اللَّون منتقلاً من مكانٍ إلىٰ مكانٍ علمتَ أنَّ الحاملَ له مُنْتَقِلٌ[3] ناقل له، وكذلكَ لما رأيتَ اللَّون ساكنًا علمتَ أنَّ حامله ساكنٌ، وهذا ـ كلُّه[4] ـ يدركه البصير والأعمىٰ باللَّمس، كما قلنا في اللَّون؛ سواءً سواءً. فإنَّك إنْ لمستَ مجسَّة الشَّيء منتقلةً،

---

(١) م: على أن تكون.

(٢) م: فأما.

(٣) م: الحامل منتقل له.

(٤) م: كله أيضًا.

علمتَ أنَّ حامل تلك المجسَّة متحرِّكٌ، وإن لمستها ساكنةً، علمتَ أنَّ حاملها ساكن (في مائيَّة البصر وإدراكه).

ومن هذا ما يدرك بتوسُّط اللَّون وحده والعقل فيوصلان إلىٰ النَّفس ما أدركا، وما فهم العقل بتوسُّط إدراكه وإدراك البصر معًا، كالمعاني المفهومة المعلومة من الخطِّ في الكتاب، فإنَّك بتناهي ألوان الخطوط تعلم الحروف الَّتي من تأليفها تفهم المعنىٰ، وكمعرفتك بهيئة الإنسان أنَّه خَجِلٌ، أو خائفٌ، أو مأسورٌ، أو غضبانُ، أو مَلِكٌ، أو عالمٌ، وما أشبه ذلك. فمن معرفتك برؤية اللَّون ومعرفة الصِّفات؛ عرفتَ من هو المرئيُّ وما هو.

وللكلام في مائية البصر وإدراكه للألوان مكان آخر؛ ولكن نذكر منه هاهنا طرفًا بحسب استحقاق هذا الدِّيوان، وهو: أنَّ البصرَ إذا لاقىٰ ملوَّنًا (وانقطع علمت أن حامله قد انتهىٰ وانتهىٰ طوله، وكذلكَ علمت أنَّه) خرج من النَّاظرين خطَّان يقعان علىٰ المرئيِّ بلا زمانٍ ويتشكَّل ذلك المرئيُّ فيهما، وفي قوَّة النَّاظر قبولٌ لجميع الألوان.

وإنَّما قلنا بلا زمانٍ؛ لأنَّك ترىٰ الكواكبَ الَّتي في الأفلاك البعيدة إذا أطبقتَ بصركَ ثمَّ فتحته بلا زمانٍ. وكذلكَ إذا أطبقتَ بصرك ثمَّ فتحته فإنَّكَ ترىٰ أقرب الأشياء إليكَ في مثل الحال الَّتي رأيتَ فيها الكواكب لا في أسرع منها، فصحَّ أنَّه يقعُ علىٰ المرئيِّ بلا زمانٍ.

وأيضًا؛ فإنَّ في الطَّريق إلىٰ المرئيِّ /البعيدِ/ أشياءَ كثيرةً لا يقع عليها البصر، إمَّا بظلام[1] حواليها، وإمَّا لاشتباه الألوان، فلو قطع الأماكن بنقلة (١٥٩)
زمانيَّة لرأىٰ الأقربَ قبل الأبعد.

وإنَّما قلنا بخروج الخطَّين من النَّاظرين دونَ الرأي الآخر الذي لبعض الأوائل، لأنَّنا نقدر علىٰ صرف ذينك الخطَّين كيف شئنا، بمرآة تقابل مرآة أخرىٰ فترد قوَّة النَّظر إلى قفا النَّاظر. وقد ترد ذينك الخطَّين ـ أيضًا ـ

---

(١) م: لظلم.

الأبخرة المتصاعدة والماء وغير ذلك، وبمرآةٍ تنظر فيها فينعكس ذانك الخطّان فترىٰ وجهك. وكذلك ـ أيضًا ـ ينعكسُ الصَّوتُ الخارجُ من الصَّائح قبالةَ جبلٍ بعد أن يقرع الجبل فيرجع إلىٰ أُذُنِ ذلكَ الصَّائح، فيسمع صوتَهُ ـ نفسه ـ كأنَّ مكلِّمًا آخر ردَّ عليه مثل كلامه، وفي هذا كفاية.

وأما المحسوس بالسَّمع فينقسم قسمين:

أحدهما: الإدراك بسمع الأُذُنِ ـ نفسه ـ بذاته بلا توسُّطٍ[1]، لكن بملاقاة الهواء المندفع ما بين المصوِّت ـ أيَّ شيءٍ كان ـ وما يقرع أو ما يقرعه، بالطَّبع الذي ركَّبه فيه الباري ـ عزَّ وجلَّ ـ إلىٰ صماخ أذن السَّامع. وهو يقطع الأماكن في مدَّة متفاوتةٍ علىٰ قدر البُعد والقرب، وقوَّة[2] القَرْع وضعفه، فلذلك صار بين أوَّل القرع الَّذي هو عنصر الصَّوت وبين سماع السَّامع له مدَّة؛ وإنَّا نستبين[3] ذلكَ إذا كانَ المصوِّت منكَ علىٰ بعدٍ جدًّا فحينئذٍ يصحُّ أنَّ له مدَّة كالذي نُشاهد مِنْ ضَرْبِ القَصَّارِ الأرضَ بالثَّوبِ فنراه حين يفعله[4] بلا زمانٍ، ثم نُقيم حينًا؛ وحينئذٍ يتأدَّىٰ إلينا الصَّوت. وهكذا القولُ في الرُّعود الحادثة مع البروق فإنَّ البرقَ يُرىٰ أوَّلاً حينَ حدوثه في الجوِّ بلا مهلةٍ؛ ثم يُقيم[5] ـ حينئذٍ ـ حينًا، ثمَّ يسمع الرَّعد، ذلكَ تقديرُ العزيز العليم.

والقسم الثَّاني: هو ما تدركه النَّفس بالعقل والعلم وبتوسُّط الصَّوت؛ (١٦٠) مثل تأليف اللُّحون، وتركيب النَّغم، ومعاني الكلام المسموع، وما أشبه ذلك، إذ إنَّما تأدَّىٰ إلينا كلُّ ذلك بحاسَّة السَّمع وتوسُّطها. وبهذا القسم صحَّ لنا أن نقولَ: سمعنا كلامَ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ، وسمعنا كلام النَّبي ﷺ، وسمعنا كلامَ فلانٍ وفلانٍ؛ ممَّن لم نشاهده، وقدم زمانه من السَّالفين من

(١) س: بلا واسطة.
(٢) م: في قوة.
(٣) م: وإنما يستبين.
(٤) س: يقلعه.
(٥) م: ونقيم.

البلغاء والشُّعراء، وكلٌ من حُكِيَ لنا كلامه. ومن ذلك تمييزك بالكلام من هو المتكلِّم وما حاله: أسائلٌ، أم مَلِكٌ، أم مريض، وما أشبه ذلك، وكمعرفتك /بالصَّوت/ ما هو المصوِّت وأي الأشياء هو.

وأمَّا المحسوس بالشَّمِّ فهي الأَرابيحُ[1] من الطِّيبِ والنَّتْن، وما بينهما من الوسائط؛ كروائح بعض المعادن[2]، وما أشبه ذلك. والشَّمُّ هو إدراك النَّفس بتوسط الشَّمِّ من الأنف تغيُّرًا يحدث في الهواء الذي بينهما وبين المشموم، وانفعالاً من طبع المشموم وانحلال بعض أجزائه من رطوباته. وقد تدرك النَّفس ـ أيضًا ـ بتوسُّط العقل والشَّمِّ معرفة مائيَّة المشموم الرَّائحة؛ كمعرفتنا المسك بتمييزنا رائحته، والنَّتْن كذلك، وكذلك سائر المشمومات.

وأما المحسوس بالذَّوق فهو الطُّعوم؛ كالحلاوة، والمرارة، والتَّفاهة، والزُّعوقة[3]، والملوحة، والحموضة، والحرافة، والعفوصة؛ وهو إدراك النفس بملاقاة أعضاء الفم جسم المطعوم[4]، لا بتوسُّط /شيءٍ/ بينها وبينه (إلا) انحلال[5] ما ينحلُّ من المطعوم[4] من رطوباته فيمازج رطوبة الحنك، واللِّسان، والشَّفتين، واللَّهوات. وقد تدرك الأعضاء المذكورة ـ أيضًا ـ بعض الطُّعوم بتوسُّط الهواء، وانحلال بعض أجزاء المَطْعوم فيه؛ كالحنظل المدقوق. وقد تدرك النَّفس ـ أيضًا ـ بتوسُّط الذَّوق والعقل معرفة مائية المذوق؛ كمعرفتنا بذوق العسَل في الظَّلام أنَّه عسل، وكذلك غير ذلك من المذوقات، ومعرفتنا بأنَّه عسل غير معرفتنا بأنَّه حلو. أمَّا معرفة أنَّه حلو فبالذَّوق مجردًا، وأمَّا معرفة أنَّه عسل فبتوسُّط العقل والذَّوق معًا. وكذلك (القول) في الأقسام المتقدِّمة في سائر الحواس. وأمَّا ما لا ينحلُّ منه شيء (١٦١)

(١) الأرابيح، والأراويح: جمعُ جَمعِ الرِّيح، وجمعها: أرواح وأرياح ورياح ورِيَح. «القاموس» (مادة: روح). وفي (س): الأرائح.

(٢) م: المعاذر.

(٣) س: والتافهة والدعوق.

(٤) م: الطعوم.

(٥) س: إلا بانحلال؛ وسقطت «إلا» في م.

فلا طعم له ولا رائحة؛ كبعض الحجارة، وكالزُّجاج، وما أشبه ذلك، علىٰ قدر قوَّة ما ينحلُّ من المذوق تدرك النَّفس طَعْمَهُ.

وأما المحسوس باللَّمس فهو ينقسم قسمين:

أحدهما: (ما) تدركه النَّفس بملاقاة بشرة الجسد السَّليم لسطح الملموس بلا توسُّط شيءٍ بينهما، إمَّا من استواء أجزاء سطحه ويسمَّى ذلك: املاسًا، وإمَّا من ثباته فيسمَّىٰ: صلابة، وإمَّا من تفرُّقها فيسمَّىٰ: تهيلاً أو تهولاً[1]، وإمَّا من اختلاف أجزاء سطحه ويسمَّىٰ[2] ذلك: خشونة.

والثَّاني: ما أدركته النَّفس بالعقل والعلم، وبتوسُّط اللَّمس ـ المذكور ـ أو البصر؛ كالَّذي قدَّمنا قبل من معرفة تناهي الجسم، وكيفيَّة الأشكال، والحركة، ومائية الملموس، /أيْ/: أيَّ شيء هو، فإنَّه يعرف ما هو بتوسُّط العقل واللَّمس معًا، أو بحسِّ النَّفس مجرَّدًا، أو بتوسُّط[3] اللَّمس وحده /بلا عقلٍ/؛ كالحرِّ، والبردِ، والرُّطوبة واليُبْس.

فقد صحَّ كما ترىٰ أنَّ العقلَ يشاركُ جميع الحواسِّ فيما تدركه، وينفرد عنها بالدِّلالة علىٰ أشياء كثيرةٍ، وإدراكِ أشياءَ جمَّةٍ.

[٤] باب الإضافة:

الإضافة ـ علىٰ الحقيقة ـ هي: ضمُّ شيءٍ إلىٰ شيءٍ. وهاهنا عبارةٌ أُخرىٰ[4] /هي/ أخصُّ بالمعنىٰ المراد بالإضافة في طريق الفلسفة، وهي أنْ نقول: الإضافة هي نسبة شيءٍ من شيءٍ وحسابه منه، كالقليل الذي لا يكون قليلاً إلَّا بإضافته إلىٰ ما هو أكثر منه، ونسبته إليه، وحساب قَدْرِه من قدره.

(١) م: ترهلاً أو تهيلاً.
(٢) م: فيسمى.
(٣) أو بتوسط: وتوسط في م.
(٤) من (م)، وضبِّب عليها في (س)، وفي إزائه من الهامش تعليق غير واضح، لعله: (في أصلي). وكأنّي بالناسخ يشير إلىٰ ورودها بالحاء المهملة: (أحَرَىٰ). والله أعلم.

(١٦٢) وأمَّا الغرض المقصود بالإضافة في هذا المكان[1] فهو: نسبة شيئَيْن متجانسَيْن ثباتُ كلِّ واحدٍ منهما بثبات الآخر يدور عليه ولا ينافيه.

ومعنى قولنا: متجانسين؛ أي: أنَّهما تحت جنسٍ واحدٍ من المقولات العشر الَّتي قدَّمنا أنَّها أجناس الأجناس. والمضافان هما الشَّيئان اللَّذان لا يثبت[2] واحد منهما إلا بثبات الآخر.

وبالجملة؛ فإنَّ الأوائل لمَّا رأَوا شيئَيْن لا يثبت أحدهما إلَّا بثبات الآخر، رأوا أنَّ[3] ضمَّ كلِّ واحدٍ منهما إلىٰ صاحبه معنىً ثالثٌ غيرهما، فجعلوا ذلك المعنىٰ رأسًا من رؤوس المقولات وهو الإضافة، فتكلَّموا عليه مجرَّدًا، وإن كانَ لا يتجرَّد، لكن كما تكلَّموا علىٰ الكيفيَّة مجرَّدةً وعلىٰ الكمِّيَّة مجرَّدة، وعلىٰ الجوهر مجرَّدًا، وإن كان الجوهر لا يخلو أبدًا من كيفيَّةٍ وكمِّيَّةٍ، وزمانٍ ومكانٍ، ولا تخلو الكيفيَّة من جوهرٍ يحملها، ولا تخلو الكمِّيَّة من معدودٍ، ولا الزَّمان من ساكنٍ أو متحرِّكٍ، ولا المكانُ من متمكِّنٍ، ولكنْ ليُخَلِّصُوا[4] الأشياءَ المتغايرات، ويُبَيِّنُوا[5] لكلِّ طالبٍ للعلم حكم كلِّ شيءٍ علىٰ انفراده، فإنَّما أتت البليَّةُ في الآراء والدِّيانات من قِبَلِ امتزاج الكلام، والضَّعف عن تخليص حكم كلِّ شيءٍ لما هو مخصوصٌ به دون غيره.

والمضافُ ينقسم قسمين: لنظيرٍ، ولغير نظيرٍ.

فالنَّظير هو الذي يتَّفقُ فيه المضافان بالاسم والإضافة معًا، كقولك: المصادق، أو الجار، أو الأخ، أو المعادي[6]؛ فإنَّه لا يكون أحد مصادقًا

---

(١) م: الكتاب.
(٢) م: يثبت كل.
(٣) رأوا أن: وأن في س.
(٤) س: لكن لتخلص.
(٥) س: ويتبيَّنَ.
(٦) ربط بين هذه الألفاظ بواو العطف في م.

لأحدٍ إلَّا وذلك الآخر مصادقٌ له، وكذلك المعادي، والأخ، والجار. وأمَّا[1] الَّذي يخرج من باب هذه الإضافة فالصَّديق والعدوُّ؛ فقد يكون المرء صديقًا لمن ليسَ هو له صديقًا ـ أي مُحِبًّا ـ، وكذلك العدوُّ فقد يعادي الإنسانُ من يحبُّه ككثير من الأبناء لآبائهم، وبعض الأزواج لبعضهم.

وأمَّا غير النَّظير فينقسم قسمين:

أحدهما: ما كانت فيه ذاتُ كلِّ أحدٍ[2] من المضافين موجودة قبل الإضافة، مثل المالك والمملوك، والزَّوج والزَّوجة، فإنَّ المملوكَ قد يكون (١٦٣)
موجودًا قبل أن يكون مملوكًا وكذلك مالكه.

والقسم الثَّاني: ما كانت فيه ذاتُ أحد المضافين موجودةً قبل الإضافة وقبل المضاف الآخر، وذلك كالأب والابن؛ فإنَّ ذات الأب قد كانت موجودةً قبل أن يكون أبًا، وقبل أن توجد ذات الابن، وإن كانا معًا في الإضافة، أي أنَّه وإنْ كان موجودًا فلم يكن أبًا حتَّىٰ وُجِدَ الابنُ.

وبالجملة؛ فاستحقاق أحد المضافَيْنِ لاسم الإضافة بينهما سواء، لا يتقدَّم أحدهما الآخر فيها، وذلك لأنَّه إذا ذكر أحد المضافين بالاسم الَّذي يقتضي الإضافة دلَّ ذلكَ علىٰ وجود الآخر ضرورةً؛ /كقولنا: أب. فإنَّ هذا الاسم يقتضي ابنًا مضافًا إليه ضرورةً/، وهكذا كلُّ مضافٍ. وكذلكَ لا يجوز أن نقول: ضِعْفٌ؛ إلَّا ووَجَبَ مضعوفٌ، والمضعوف هو اسمٌ[3] لعدد يسمَّىٰ النِّصف الثَّاني إذا أضيفَ إلىٰ هذا النِّصف ضعفًا له، وهكذا القولُ في الصَّغير والكبير[4]، والقليل والكثير، والخفيف والثَّقيل، والرَّخو والمكتنز، والمساوي والمِثْل، وغير ذلك مِمَّا يقتضي مضافًا إليه.

---

(١) م: وإنما.

(٢) م: واحد.

(٣) س: نصف.

(٤) م: الكبير والصغير.

والإضافةُ تقعُ في جميع المقولات إذا أصبت[1] في إدارتها، وإيقاع حكمها، فإنَّكَ تقولُ في الكيفيَّة: الهيئةُ هيئةٌ للمتهيِّيءِ بها، والمتهيِّيءُ بالهيئة ذو هيئةٍ، والجعد جعد بالجعودة، والجعودة جعودة للجعد. وكذلكَ ـ أيضًا ـ العلم يقتضي عالمًا، والعالِم ـ فيما بيننا ـ يقتضي علمًا[2]. وكذلكَ سائرُ الكيفيَّات[3]. وكذلك جميع الكمِّيَّات: فالعدد يقتضي معدودًا، والمعدود يقتضي عددًا. وكذلك المكان يقتضي متمكِّنًا، والمتمكِّن يقتضي مكانًا. وكذلك (ذو) الزَّمان يقتضي زمانًا، والزَّمان يقتضي ذا زمانٍ. وكذلك القيام، والقعود، والمِلْكُ، والفعل، والانفعال. وإنَّما تكون الإضافة صحيحة إذا أصبت[4] في لفظ إيقاعها وإدارتها. ولذلك قالت الأوائل: إنَّ الإضافة
(١٦٤) موجودة في المقولات ـ كلِّها ـ بالعَرَضِ لا بالطَّبع. أي أنَّها ليست موجودة في اقتضاء اللَّفظ لها على كلِّ حالٍ لأنَّك إذا قلتَ: الطَّائر بالجناح طائرٌ. كانَ غير مستقيم لأنَّك تجدُ ذا جناحٍ لا يطيرُ كالنَّعام، وتجد ما قد ذهب جناحه بآفةٍ وهو يسمَّى طائرًا، ولكن إن قلت: ذو الجناح بالجناح ذو جناحٍ، والجناح لذي الجناح جناح. كانَ قولك صحيحًا صوابًا، فتحفَّظ من مثل هذا في مناظرتك، وفي طلبك[5] الحقائق، فإنَّك ربَّما أُلزِمْتَ في شيءٍ أنَّه يقتضي شيئًا آخر فتجيب إليه، وذلك غير واجب عليك، ولا لازم[6] لك ـ على ما قدَّمنا ـ، وهذا من أغاليط الأرذال المُمَخْرِقين، وذلك نحو قول بعض الكذَّابين: الفاعل من أجل فعله جسمٌ، والباري ـ جلَّ وتعالى ـ فاعلٌ، فالباري جِسْمٌ. فهذا فاسدٌ جدًّا لما (قد) بيَّنا لك لأنَّه ليسَ من أجل

---

(١) م: أصيب.

(٢) [العالِم يقتضي علمًا ولا بدَّ، هذه ضرورة عقلية لا محيد عنها، وهي من أعظم الأدلة على إثبات معاني أسماء الله الحسنى. وكأني بابن حزمٍ تنبَّه لذلك فأورد هذا القيد: (فيما بيننا) التزامًا منه بمنهج التعطيل الأرسطي].

(٣) م: سائر جميع الكيفيات.

(٤) م: أصيب.

(٥) م: مناظراتك وطلب الحقائق.

(٦) س: وإلا لزم.

أنَّ الفاعلَ فاعلٌ وجبَ أن يكونَ جسمًا، لكنَّ الصَّواب في القضيَّة أنْ نقول: الفاعل بالفعل فاعل، أو ذو فعل. فهذه قضيَّة صحيحة تَعْلمها النَّفس بأوَّل العقل.

وقد غالط بعضهم - أيضًا - فقال: السَّميع بالسَّمع سميعٌ، والحيُّ بالحياة حيٌّ، فأرادوا أنْ يوجبوا للباري - تعالىٰ - حياةً وسمعًا، تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا! ونحن لم نسمِّ الباري - تعالىٰ - حيًّا من أجل وجود الحياة له فيلزمنا إضافة الحياة إليه، وكذلك التَّسمية له - تعالىٰ - بأنّه سميع بصير؛ وإنَّما سمَّيناه حيًّا وسميعًا وبصيرًا اتِّباعًا للنَّصِّ لا لمعنىً أوجبَ ذلكَ، وليسَ شيءٌ من ذلكَ مشتقًّا مِنْ عَرَضٍ فيه، تعالىٰ (الله) عن أقوال الجهلة المُلْحِدينَ، /وعن/ أنْ يَقَعَ تحتَ الأجناس والأنواع، وعن حَمْل الأعراض، فكلُّ هذا تركيبٌ لا يكون إلَّا في مُحْدَثٍ، وإنَّما هذه أسماء أعلام للباري - تعالىٰ - فقط[1].

وكذلكَ القَولُ في أنَّ المجداف للسَّفينة مجداف، والسفينة بالمجداف سفينةٌ؛ خطأ، لكنَّ الصَّواب أن تقول: المجداف للمجدوف مجدافٌ، والمجدوف بالمجداف مجدوف. وكذلكَ لو قال إنسان: الرَّأس بالإنسان رأس، والإنسان بالرَّأس إنسان؛ لكان خطأ، إذ قد يكون ذو رأسٍ ليس (١٦٥)
إنسانًا، لكنَّ الصَّواب ذو الرَّأس بالرَّأس ذو رأسٍ، والرَّأس لذي الرَّأس رأسٌ. فهذه الرُّتبة هي غاية الصِّحة والإصابة.

فهذه هي الرُّؤوس الأربعة، والسِّتُّ البواقي منها مركَّبات علىٰ ما يقع في أبوابها (إن شاء الله - تعالىٰ -). والله أعلم بالصَّواب.

[٥] باب القول علىٰ الزَّمان:

قد بيَّنا في باب الكمِّيَّة ما الزَّمان، وما معنىٰ هذه اللَّفظة، وأنَّها مدَّة وجود الجُرْم ساكنًا أو متحرِّكًا، فلو لم يكن جرم لم تكن مدَّة، ولو لم تكن مدَّة لم يكن جرم. وقد ذكرنا في باب الإضافة وجه كون الزَّمان مضافًا، والباريء - تعالىٰ - ليس جرمًا، ولا محمولاً في جرم؛ فلا زمان له ولا

(١) [هذا باطلٌ، وقد تقدَّمَ الردُّ عليه: ص: ٢٢٩].

مدَّة، تعالىٰ الله عن ذلك. ولو كانت له ـ تعالىٰ ـ مدَّة لكانَ معه أوَّلٌ آخَرُ غيره، ولو كان ذلك لوقع العدد عليهما ودخلا بعددهما تحت نوعٍ من أنواع الكمِّيَّة. ولو كان ذلك لكان ـ تعالىٰ ـ محصورًا /محدودًا/ مُحْدَثًا؛ تعالىٰ الله عن ذلك. وهو ـ تعالىٰ ـ لا يجمعه مع خلقه عددٌ إذ لا يكون الشَّيئان معدودَيْن بعددٍ واحدٍ إلَّا باجتماعهما في معنىً واحدٍ، ولا معنىٰ يجمع الخالقَ والخَلْق أصلاً.

والزَّمان ينقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: مقيمٌ؛ وهو الَّذي يسمِّيه النَّحويون فعل الحال، ثمَّ ماضٍ، ثمَّ آتٍ؛ وهو الَّذي يسمِّيه النَّحويون الفعل المستقبل.

وقد أكثروا في الخوض في أيُّها قَبْل؛ وإنَّما ذلك للجهل بطبائع الأشياء وحقائقها. وهذا أمر بيِّنٌ وهو أنَّ الحال ـ وهو الزَّمان المقيم ـ أوَّلها ـ كلِّها ـ، لأنَّ الفعلَ حركةٌ أو سكون يقعان في مدَّةٍ، فإذا كان زمان الفعل أوَّلاً لغيره من الأزمان، فالفعلُ الَّذي فيه أوَّل لغيره من الأفعال ضرورةٌ، والزَّمان المقيم أوَّلُ الأزمنة ـ كلِّها ـ لأنَّه قبل أن يوجد مقيمًا لم يكن موجودًا البتَّةَ، ولا كان شيئًا أصلاً، وما ليسَ شيئًا فإنَّما هو عدمٌ فلا وجه للكلام فيه بأكثر من أنَّه عدمٌ ولا شيء. ثمَّ لمَّا وُجِدَ كان ذلك أوَّل مراتبه (١٦٦)
في الحقيقة، ثمَّ انقضىٰ وصار[1] ماضيًا وصحَّ الكلام فيه، لأنَّه قد كانَ حقًّا موجودًا. وإنَّما غَلَطَ مَنْ غَلَطَ في هذا الباب لوجهين:

أحدهما: أنَّه راعىٰ حالَ نفسه، فلمَّا وجد نفسه مستقبلةً للأمور قبل كونها، وللزَّمان قبل حلوله، وقبل مضي كل ذلك؛ قَدَّرَ (أنَّ) الزَّمان المستقبلَ قبل المقيم، وقبل الماضي.

وهذا غلط فاحشٌ، وجهلٌ شديدٌ، لأنَّه موافق لنا من حيث لا يفهم. ألا ترىٰ أنَّه إنَّما جعل الأوَّل في الرُّتبة كونه مستقبِلاً لما لم يأت، وهذا هو

(١) م: فصار.

الزَّمان المقيم علىٰ الحقيقة، وفعله لذلكَ هو فعل الحال لا غيره، وهو الَّذي قلنا فيه إنَّه أوَّل الأزمنة، والمقدَّم من الأفعال، ثمَّ جاء ذلك الزَّمان المستقبل، والفعل المنتظَر معه بعد ذلك. والماضي أشدُّ تحقُّقًا من المستقبل؛ لأنَّ الماضي قد كان موجودًا ومعنًى صحيحًا يحسن الإِخبار عنه، وتقع الكمِّيَّة عليه، والكيفيَّة. والمستقبلُ؛ بخلاف ذلك ـ كلّه ـ.

واعلم أنَّ الموجودَ من هذه الأزمنة هو المقيم وحده، والموجود من الأفعال هو المسمَّىٰ حالاً الذي هو في الزَّمان المقيم، لأنَّ الماضي إنَّما كانَ موجودًا وثابتًا وصحيحًا وحقيقة وشيئًا إذ كان مقيمًا، ثمَّ لمَّا انتقلَ عن رتبة كونه مقيمًا عَدُمَ وبَطَلَ وتلاشىٰ. والمستقبل إنَّما يوجدُ، ويصحُّ، ويثبت، ويصير حقيقةً، وشيئًا؛ إذا صار مقيمًا، وأمَّا قبل ذلك فليس شيئًا، وإنَّما هو عدم وباطل. فتدبَّر كلَّ هذا بعقلك تجده ضروريًّا يقينًا، لا محيد عنه ولا سبيل إلىٰ غيره إلَّا لمن كابر حِسَّه، وناكر عقله، نعوذ بالله من ذلك.

والوجه الثَّاني: أنَّ الذي لم يحقِّق النَّظر لمَّا لم يقدر علىٰ إمساك الزَّمان وقتَيْن تفلَّتَ عليه ضبط الزَّمان المقيم ولم يكد يتحقَّق ذلك لحسِّه[١].

فليعلم أنَّ الزَّمان لا يثبت، وإنَّما هو منقضٍ أبدًا شيئًا بعد شيءٍ،
والزَّمان المقيم هو الآن، فإنَّ قولك: «الآن» هو فصلٌ موجودٌ أبدًا بين
الزَّمان الماضي والزمان الآتي؛ والآن هو الموجود في الحقيقة من الزَّمان
أبدًا، وما قبل الآن فماضٍ وما بعد الآن فمستقبلٌ؛ إلَّا أنَّ العبارة في اللُّغة (١٦٧)
العربية عن الزَّمان المقيم والزَّمان المستقبل بلفظٍ واحدٍ، وهو في اللُّغة
الأعجمية بصيغتَيْن مختلفتَيْن، وذلكَ أوضح في البيان والإفهام. إلَّا أنَّ في
اللُّغة العربية إذا أردتَ تخليص المستقبل مَحْضًا ورفع الإِشكال عنه أدخلتَ
(عليه) السِّين أو سوفَ، فقلت: سيكون، أو سوف يكون. فأتىٰ المستقبل
مجرَّدًا مُخلَّصًا. وإن شئتَ زدتَ لفظًا غير هذا، وهو مثل قولك: غدًا، أو

---

(١) س: بحسِّه.

بعدَ ساعةٍ، أو فيما يستأنف، أو ما أشبه ذلك من الألفاظ[1] التي تحدّد[2] معنىٰ الاستقبال مُخَلَّصًا بلا إشكال.

والزَّمان مركَّب من جرمٍ، ومن كيفيَّةٍ في سكونه، أو حركته، ومن عدد أجزاء سكونه، أو أجزاءَ حركاته، فلذلكَ لم يكن رأسًا مع الأربع المقولات المتقدّمات. والقَبْلُ والبَعْدُ واقعٌ في الزَّمان بإضافة بعضه إلىٰ بعضٍ، والله أعلم.

[٦] باب القول على[3] المكان:

/المكان/ هو ما كان جوابًا في السُّؤال بأينَ. فتقولُ: أينَ محمَّدٌ؟ فيقولُ المجيب: في المسجد، أو في القصر، أو في منزله، أو ما أشبه ذلك. والمكان لا يكون البتَّةَ إلَّا جُرْمًا، لا يجوز غير ذلك. وإنَّما تركَّب المكان من جُرْمٍ أضيف إلىٰ جُرْمٍ، بمعنىٰ أنَّه لاقىٰ أحدُ سطوح المكان أحدَ سطوح المتمكِّنَ، أو بعضها، أوَ جميعها؛ علىٰ حسب تمكُّن المتمكِّن في المكان.

والمتمكِّن مع المكان ينقسم قسمين:

أحدهما: أن يكونَ المتمكِّن متشكِّلاً بشكل المكان الذي هو فيه، وذلكَ مثل كلِّ شيءٍ مائع الأجزاء أو منثورها، في كلِّ شيءٍ جامد الأجزاء أو مجموعها، كالماء في الخابية فإنَّه يتشكَّل بشكل الخابية حتَّىٰ لو تمثَّلْتَهُ قائمًا لَرَأَيْتَهُ (في صفة الخابية) نفسها، وترىٰ ذلكَ عيانًا إذا جمد (الماء) فيها بعد مَيَعَانِهِ، وانكسرت الخابية، وكالبُرِّ والدَّقيق في الإناء المربَّع، أو (١٦٨)
المثلَّث، أو غير ذلك من الأشكال، فإنَّك ترىٰ كلَّ ذلك ـ أيضًا ـ متشكِّلاً بشكلِ إنائه أو البيت الذي هو فيه ـ علىٰ ما قدَّمنا قبلُ ـ فهذا قسمٌ.

---

(١) م: ما أشبه هذه الألفاظ.

(٢) م: مما يجرد.

(٣) س: في.

والقسم الثَّاني: أن يكونَ المكانُ متشكِّلاً بشكل المتمكِّن فيه، وذلكَ معكوس القسم الذي ذكرنا قبلُ، وهو كونُ كلِّ جامد الأجزاء ـ أو مجتمعها ـ في كلِّ مائع (الأجزاء) أو منثورها، ككون الجرم في الماء، أو في الهواء، فإنَّ مكانه فيهما متصوِّر بصورته، ويمثِّل ذلكَ بجرم بيضةٍ، أو عودٍ أدخلته في ماء فجمد الماء حواليه[1] بعد أن كان مائعًا؛ فإنَّك تجده متشكِّلاً بشكل ما هو فيه، أي متصوِّر بصورته وهيئته. وكذلكَ كون الحجر في الدَّقيق أو البُرِّ فإنَّ مكانه متشكِّل بشكله. والهواء جرم من الأجرام ذو جهاتٍ ستٌّ قابل للمتضادَّات من الحرِّ والبرد، والرُّطوبة واليبس، إلَّا أنَّه لمَّا لم يكن ملوَّنًا لم تقع عليه حاسَّة البصر فلم يُرَ. وأنتَ تعلم أنَّه جرم بحركتك يدك، أو المروحة، أو إذا عدا بك فرسٌ سريعٌ فإنَّك تجدُ جُرْمًا ملاقيًا لك تحسُّه حسًّا قويًّا لا ينكره إلَّا جاهلٌ سخيفٌ أو معاندٌ. وكون الأجرام فيه متمكِّنة وهو مكان لها ككون الحيوان المائي في الماء، متىٰ انتقل جرم من الأجرام الَّتي في الهواء أو الماء من المكان الذي كان فيه إلىٰ مكانٍ آخرَ انتقل ما كان في مكانه الذي صار إليه من الهواء ومن الماء إلىٰ المكان الَّذي خرج عنه؛ والخلاء باطلٌ، وتفسيره: مكان لا متمكِّن فيه، إذ المكان والمتمكِّن من باب الإضافة، فلا يكون متمكِّن إلَّا في مكانٍ، ولا يكونُ مكان إلَّا لمتمكِّنٍ ضرورةً.

والبرهان علىٰ بطلان الخلاء لذكرهِ مكانٌ غير هذا[2]، إلَّا أنَّا ندلُّ منه علىٰ طرفٍ كافٍ ـ إن شاء الله؛ عزَّ وجلَّ ـ لنُتِمَّ الكلامَ في طبيعة المكان، وهو ما تراه من فعل الإناء المتَّخذ للهو[3] الصِّبيان المسمَّىٰ: سارقة الماء، وفعل الزراقة والمَحْجَمَة، فإنَّ هذه الأشياء تستحيل بها الأشياء الثِّقال الَّتي من طبعها الرُّسوب عن طبائعها في السُّفل إلىٰ الارتفاع والتَّصعُّد لأنَّه لو خرج[4] الهواء من هذه الأشياء، أو الماء، ولم يستخلف مكان كلِّ ذلك (١٦٩)
جرمًا آخر؛ لكان ذلك المكانُ خاليًا، ولو كان ذلك لصحَّ الخلاء، فلما لم

(١) س: حواليها. وقد تُقرأ: حواليهما.
(٢) وهو مفصَّلاً في «الفصل» ٢٤/١ ـ ٣٢.
(٣) س: لِلَعِب. وقد ضبِّب عليها.
(٤) لأنه لو خرج: في س: لولوج.

يكن ذلك أصلاً بوجهٍ من الوجوه علمنا أنَّ الخلاء محالٌ معدوم لا سبيل إليه. وفي هذا كفاية.

فإنْ قال قائل: إذا كان كلُّ جرم يقتضي مكانًا، وكان كلُّ مكانٍ جرمًا[1] فكلُّ مكانٍ يقتضي مكانًا أبدًا. وأراد بهذا أن يثبت أنْ لا نهاية لجرم العالم، فهذا شَغَبٌ فاسدٌ. وقد أوضحنا تناهي جرم الفلك والعالم في كتاب: «الفصل»[2] فأغنىٰ عن ترداده إلَّا أنَّا نذكر منه هاهنا طَرَفًا ليتمَّ الغرض ـ إن شاء الله ـ وإنَّما نورد في هذا الكتاب ما يليق بمعناه المقصود فيه ـ بحول الله وقوَّته ـ فنقول ـ وبالله تعالىٰ ـ نتأيَّدُ ـ: إنَّ الجرمَ واقع تحت الكمِّيَّة بذَرْعِهِ ـ علىٰ ما قدَّمنا ـ وكرة العالم جرم قد ظهر بالفعل، فالعدد واقع علىٰ مساحته ضرورةً، ولا يقع العدد إلَّا علىٰ محصورٍ به أي معدود به، وقد قدَّمنا أنَّه لا عددَ إلَّا وله أعداد أُخَرُ إذا جُمِعَتْ كانت (له) مساويةً، ولا تقع المساواة إلَّا في متناهٍ ضرورةً، وكلُّ ما وقع عليه الإحصاء بالعدد والكمِّيَّة فمتناهٍ ولا بدَّ، وأيضًا: فكلُّ عددٍ خرج إلىٰ حدِّ الفعل فذو أجزاءٍ؛ كنصف، وثلث، وما أشبه ذلك، وكلُّ هذا يوجب النِّهاية يقينًا، وهذا من باب الإضافة، فالفلك الَّذي هو محيطٌ بالعالم كلِّه متناهٍ ضرورةً.

(١٧٠) فإنْ قال قائل: (فإنَّ الفلكَ له مكان)[3]؟

قيل له ـ وبالله تعالىٰ التَّوفيق ـ: كلُّ جزءٍ منه فالجزء الملاصق له هو مكان له لا مكانَ له غيره البتَّةَ، وحركته دوريَّة لا ينتقل بها عن مكانه لكنْ يصير كلُّ جزءٍ حيث كان الَّذي يليه فقط، إلَّا أنَّ الصَّفحة العليا منه لا يلاصقها من أعلاها شيء أصلاً بوجهٍ من الوجوه لا خَلاءٌ ولا مَلاءٌ، ولا فوقه؛ لا مكانٌ ولا متمكِّنٌ ولا مساحةٌ ولا شيءٌ يقع عليه الوَهْمُ بوجهٍ من الوجوه. وقد قدَّمنا أنَّ كلَّ جرمٍ فذو ستَّةِ سطوحٍ: فوق،

(١) م: وكل مكان جرم.
(٢) ١٤/١ وما بعدها.
(٣) من (س)، وفي (م): فأين الفلك؟

وأسفل، ويمين، وشمال، وأمام، ووراء. والفوق والأسفل قد يقع في الإضافة لأنَّه توجد أشياء هي فوقَ أشياءَ وتحتَ أُخَرَ، وقد لا يقعان أيضًا في باب الإضافة من هذا الوجه، فإنَّ صفحة الفلك العليا فوقٌ لا فوقَ له أصلاً، فليست تحتًا لشيءٍ البتَّةَ، ومركزُ كرةِ الأرضِ تحتٌ لا تحتَ له أصلاً فليس فوقًا لشيءٍ البتَّةَ. والمركز المذكور مبدأُ من قبلنا، وصفحة الفلك العليا نهاية لذلك المبدإ، أي موقف لا تمادي وراءه. ولسنا نعني بهذا إثبات أنَّ له وراءً، بل إنَّما نعني أنه متناهي الذَّرع فلا وراء له ولا فوق ولا بعد أصلاً. وهكذا مرادنا في قولنا: إنَّ زمانًا سابقًا لم يكن قبله زمان. إنَّما مرادنا بذلك أنَّه ذو مبدإٍ، وليس لذلك ـ المبدإِ قبلٌ فيكون قد تقدَّمه زمان. وصفحة الفلك العليا مبدأُ من قبل الطَّبيعة الكلِّيَّة، أي وجود الأشياء وعمومها وإحاطتها. والمركز المذكور نهاية لذلك المبدإِ؛ أي موقف لا تمادي بعده، فجلَّ الخالقُ الأوَّل لا إله إلا هو. والمكان مركَّب من كيفيَّةٍ وجوهرٍ مع جوهرٍ.

[٧] باب النَّصبة:

النَّصبة كيفيَّة صحيحة لا شكَّ فيها، وهي نوعٍ من أنواع الكيفيَّة، إلَّا أنَّهم خصَّوا بهذا الاسم ـ نعني النَّصبة ـ هيئة المتمكِّن في المكان، كقيامه فيه، أو قعوده، أو بروكه، أو اضطجاعه، وما أشبه ذلك.

[٨] باب المِلْكِ: (١٧١)

المِلْكُ إضافةٌ صحيحةٌ إلَّا أنَّهم خصَّوا بهذا الاسم ـ نعني المِلْكَ ـ ما كان من الإضافة متملِّكًا للجوهر، كالأموال، وما أشبهها، وهذا حقيقة الملك. وهو[١] مركَّب مِن جوهرٍ مع جوهر وإضافة، إلَّا أنَّ بعض الأوائل أدخلوا في الملك قولكَ: لفلانٍ يدٌ ورجلٌ وبه حرارة، وما أشبه ذلك، وهذا عندنا قضاء فاسد فلا وجه للاشتغال به، إذ غرضنا الحقائقُ. وما قام

---

(١) م: فهو.

به[1] برهان، أو جزءٌ من برهانٍ يُوصِلُ إلى معرفتها، وبالله ـ تعالىٰ ـ التَّوفيق؛ (لا إلٰه إلَّا هو).

[٩] باب الفاعل:

الفعلُ تأثيرٌ يكون من الجرم المختار أو المطبوع في جرم آخرَ، فإمَّا أَنْ يُحِيلَه إلىٰ طبعه فَيَخْلَعَه عن نوعه ويُلْبِسَه نوعَ نفسه، وإمَّا أَنْ يُحيله عن بعض كيفياته إلىٰ كيفياتٍ أخر، وإمَّا أن يفعل فعلاً مجردًا؛ كالمتحرِّك، والقائم[2]، والمتفكِّر، وما أشبه ذلك.

فأمَّا القسمان الأوَّلان:

فالأوَّل منهما كفعل[3] النَّار في الماء والهواء، فإنَّها تخلعهما عن صفات نوعهما[4] الجوهريَّة /وتكسوهما صفات نوعها الجوهريَّة/، أي تحيلهما نارًا. وكالآكل فإنَّه يحيل طبيعة ما أكل إلىٰ نوعه.

وأمَّا الثَّاني: فكفعل السِّكِّين والحجر والقاطع بهما فإنَّهما يحيلان عن الاجتماع إلىٰ الافتراق، ومثل ذلك كثيرٌ، وكطبع العناصر المركَّب منها
(١٧٢) الإنسانُ في أنْ يحيلَ كلُّ قويٍّ) منها ما لاقىٰ من سائرها إلىٰ نوعه، ووجد[5] ذلك في كلِّ ما تركَّب منها فكلُّ امرئٍ يريدُ التَّكثُّر بغيره في أعراضه[6]، تبارك المدبِّر لا إلٰه إلَّا هو.

والفعل ينقسم قسمين:

إمَّا فعل يبقىٰ أثره بعد انقضائه؛ كفعل الحرَّاث، والنَّجَّار، والزَّوَّاق.

---

(١) م: منه.
(٢) م: والعالم.
(٣) م: أما الأول منهما فكفعل.
(٤) س: أنواعهما.
(٥) م: وجد.
(٦) كذا في (س) بالعين المهملة، وفي (م) بالمعجمة: (أغراضه).

وإمَّا فعل لا يبقىٰ أثره بعد انقضائه؛ كالسَّابح، والماشي، والمتكلِّم، وما أشبه ذلك.

والفاعل والمنفعل مركَّبان من جوهرٍ وجوهرٍ وكيفيَّةٍ.

[١٠] باب المنفعل:

المُنفَعِلُ هو المتهيِّىء لقبول الفعل الذي ذكرنا؛ كالمحترق والمستحيل بالنَّار، والمنقطع بالسِّكِّين، والمخيط بالإبرة، وما أشبه ذلك. وهذه الأشياء ـ كلُّها ـ وإنْ كانت إنَّما تكون بمعاناة[١] غيرها؛ فلولا أنَّ قبول التَّأثير في طباعها لم يمكن الفاعل فيها أن يفعل شيئًا فيها[٢] البتَّةَ. فإنْ لم يكن ذلكَ كذلكَ فليَخِطْ بِقِثَّاءَةٍ أو بمَوْزةٍ، وليَحْرِقْ بنَفْخِهِ، وليَقْطَعْ بِرجْلِهِ! وهذه المعارضات شَغَبٌ وسفسطة من المعترضين بها القائلين: لم تَحرِقِ النَّارُ وإنَّما أحرقَ بها الإنسانُ، ولا قَطَعَت السِّكِّين وإنَّما قطع الإنسانُ بها. فأردنا بيان أنَّ في السِّكِّين قوَّةً، وفي النار كذلك؛ لولاهما ما أمكن الإنسان أنْ يفعل بهما فعلاً مِمَّا يحدث عنهما.

واعلم أنَّ المنفعل ـ أيضًا ـ يؤثِّر في الفاعل فيه[٣] لا بدَّ من ذلك إلَّا أنَّه أقل تأثيرًا، فإنَّك لو أدمت الإدارة بضابط حديدٍ ذكرٍ صقيلٍ في رقٍّ أملسَ رَطِبٍ لأثَّر ذلك مع الطول في الضَّابط تأثيرًا يظهر إلىٰ كلِّ من له أدنىٰ حسٍّ ظهورًا لائحًا واضحًا. وهكذا كلُّ مؤثِّر في العالم، ولا تُحاشِ شيئًا أصلاً وإنْ بَعُدَ عن حسِّك، فإنَّ مع الطُّول والتَّمادي، ومرور الدُّهور المتواترة يظهر ظهورًا جليًّا ولو أنَّه جرُّ إصبع علىٰ حديدة، فسبحان المؤثِّر الحقِّ الذي (١٧٣)
لا يؤثِّر فيه شيءٌ لا إله إلَّا هو. وهذه مرتبة[٤] تقتضي وجود الخالق المؤثِّر الَّذي ليسَ مؤثَّرًا فيه ضرورةً علىٰ ما بيَّنَّا في كتاب: «الفصل»[٥].

---

(١) س: بمعناه.

(٢) م: يفعل فيها شيئًا.

(٣) س: الفعل.

(٤) م: رتبة.

(٥) ١/٢٢.

وذكر الأوائل أنَّ أسطقسَيْن من الأسطقسات[1] الأربعة فاعلان، وهما: الحرارة والبرودة. وأنَّ أسطقسين منهما منفعلان[2] وهما: الرُّطوبة واليبوسة.

وهذا حكم صحيح، ومرادهم بذلك أنَّ الحرارة والبرودة إذا لقيا شيئًا ما ردَّاه إلىٰ طبعهما ولا تفعل ذلك الرُّطوبة ولا اليبوسة.

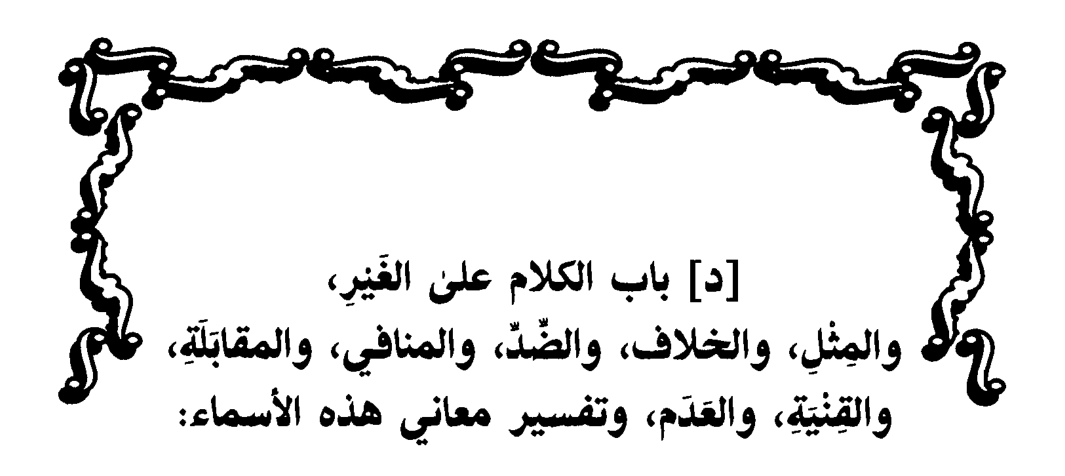
فإنْ قال قائل: قد ترطِّب الرُّطوبة ما قابلت، وتُيَبِّسُ اليبوسة ما لقيت!

فالجواب ـ وبالله تعالىٰ التَّوفيق ـ: إنَّ القضايا الَّتي يوثق بها هي الَّتي تصدُق أبدًا، لا الَّتي تصدق مرَّةً وتكذب أخرىٰ[3]؛ وليسَ كلُّ شيءٍ يَرْطُبُ بملاقاة الرَّطْبِ، ولا كلُّ شيءٍ يَيْبَسُ بملاقاة اليابس. فلو ألقيتَ حديدةً في ماءٍ وأبقيتها[4] فيه ـ ما شاء الله ـ أنْ تبقىٰ لم ترطُبْ ولا يَبِسَ الماء من أجل ملاقاة الحديدة، وأمَّا الحرُّ إذا لاقىٰ شيئًا فلا بدَّ من أن يحرَّه ضرورةً، وكذلكَ البارد لا يلقىٰ شيئًا إلَّا بَرَّدَه، وبالله ـ تعالىٰ ـ التَّوفيق.

(انتهىٰ الكلامُ في المقولات العشر، والحمد لله كثيرًا).



(١) بهامش س: الاستقصات. خ.
والأسطقسات: لفظ يونانيٌّ بمعنىٰ الأصل، وتسمَّىٰ العناصر الأربع التي هي الماء والأرض والهواء والناس: أسطقسات؛ لأنَّها أصول المركَّبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن. «التعريفات» للجرجاني، ص: ٣٩.
(٢) س: مفعلان.
(٣) م: تكذب مرة وتصدق أخرى.
(٤) م: وبقيت.



[د] باب الكلام علىٰ الغَيرِ، والمِثلِ، والخلاف، والضِّدّ، والمنافي، والمقابَلَةِ، والقِنْيَةِ، والعَدَم، وتفسير معاني هذه الأسماء:

قد قدَّمنا مرادنا بقولنا: شخصٌ وأشخاص، وأخبرنا أنَّنا لا نعني بذلك الجُرم وحدَه، لكن كلَّ جزءٍ مجتمعٍ منفردٍ من جرمٍ أو عَرَضٍ محمولٍ في جرم. فنقول: شخصُ سوادِ هذا الثَّوب حالِكٌ أو مَصقول، وشخصُ حرَكة (١٧٤) هذا المتحرِّك من هاهنا إلىٰ هاهنا، وشخصُ هذه المسألة محكمٌ، وما أشبه ذلك، اتِّفاقًا مِنَّا ليقع بذلك الإفهام لمرادنا ـ إن شاء الله عزَّ وجلَّ ـ. ولا بدَّ لأهل كلِّ علم، وأهل كلِّ صناعةٍ من ألفاظٍ يختصُّون بها للتَّعبير عن مراداتهم، وليختَصروا بها معاني كثيرة، فنقول ـ وبالله تعالىٰ نتأيَّدُ ـ:

كلُّ شخصَين، وكل شيئَين يجمعهما اسمٌ واحدٌ، أو اسمان مختلفان لا يخصُّ شيئًا دون شيء؛ فهما متغايران ضرورةً، علىٰ كلِّ حالٍ، أي أنَّ كلَّ واحدٍ منهما غير الآخر؛ فزيدٌ غيرُ عمرٍو، وعلمُ زيدٍ غيرُ علمِ عمرو، وثوبُ زيدٍ غير ثوب خالد، وطول زيد هو غير زيد وغير طول عمرو[١]، وبياض خالد غير بياض محمَّدٍ، وهكذا كلُّ شيئين ـ أيضًا ـ قطعًا، وكلُّ موجودين. والخالق ـ تعالىٰ ـ غير خلقه، ولو لم يكن هذا الشَّيء غير هذا الشَّيء لكان إيَّاه وهو نفسه، ولا سبيل إلىٰ قسمٍ ثالثٍ[٢]. وهكذا كلُّ لفظين؛ فإمَّا أن

---

(١) وقعت هذه الجملة في م بعد قوله: فزيد غير عمرو.

(٢) م: إلى ثالث في التقسيم.

يكون معناهما واحدًا فيكونا ـ حينئذٍ ـ من الأسماء المترادفة، وإمَّا أن يكون معنياهما متغايرين[1]، أي أنَّ كلَّ مُسَمًّىٰ بلفظٍ[2] من ذينك اللَّفظين غير المسمَّىٰ باللَّفظ الآخر، ولا سبيلَ إلىٰ قسم ثالثٍ بوجه من الوجوه، ولا يتشكَّل في الوهم /البتَّةَ/ (ولا يعقل، ولاَ يكونُ أبدًا) لفظان معنياهما /متغايران لا متغايران، ولا يتشكَّل ـ أيضًا ـ في الوهم ولا يعقل، ولا يكون أبدًا لفظان معنياهما/ لا هما متغايران ولا هما لا متغايران، إِذ من أشنع المحال أن يكون معنىٰ هذا الاسم ليس هو معنىٰ هذا الاسم الثَّاني، ولا هو (١٧٥) معنىٰ آخر غيره، ومن المحال الممتنع (الباطل) ـ أيضًا ـ أن يكون معنى هذا (الاسم هو معنى هذا) الاسم الثَّاني وهو ـ أيضًا ـ غيره، فهذا يؤدِّي إِلى أنَّ هذا هو هذا ليس هو هذا. وهذا فسادٌ ظاهرٌ، إذ لا يجوز أن يراد /بالاسم الواحد إلَّا معنىً واحدًا أو أكثر من واحدٍ، ولا يجوز أن يراد/ بالاسمين إلَّا معنًى واحدًا أو أكثر من واحدٍ. وما عدا هذا فوسواس، ونحمد الله ـ تعالىٰ ـ علىٰ ما وهب من العقل.

فإن اعترضَ[3] قومٌ بما ذكر الأوائل من أنَّ الشَّيء إِنَّما يكونُ غيرَ الشَّيء إذا كانَ جوهره مخالفًا لجوهره، فإِنَّهم قد قالوا ـ أيضًا ـ: الإنسانُ هو الحمار بالجنسية أي أَنَّهما تحتَ جنسٍ واحدٍ، ولم يريدوا ما نحن فيه. والَّذي نريد نحن إنَّما هو أن يكون هذا الشَّيء لا يغاير هذا الشَّيء أصلاً بذاته أو يغايره، فإنْ قالَ قائل: فالجزء هو الكلُّ أو هو غيره؟ فالحقيقة أنَّه غيره، لأنَّ الجزء قد يبطل ولا يبطل الكلُّ، فلو لم يكن غيره لما وجد دونه، وإنَّما الكلُّ لفظةٌ تسمَّىٰ بها (هذه) الأبعاض ـ كلُّها ـ في حال اجتماعها، والأبعاض هي الأجزاء، وإلاَّ فكلُّ بعضٍ غير البعض الآخر.

والكلُّ ينقسم قسمين:

أحدهما: كلٌّ يسمَّىٰ كلُّ جزءٍ من أجزائه باسم كلِّه، وذلك إنَّما يقع

(١) س: وإما معناهما متغايران.
(٢) س: أي مسمّى كل لفظ.
(٣) م: اغتر.

في أشخاص النَّوع، أو فيما لم يركَّب من أشياء مختلفة، كأجزاء الماء ـ فكلُّها ـ يسمَّىٰ ماءً، وأجزاء النَّار كذلكَ، وكذلكَ كلُّ شخصٍ من الإنسان الكلِّي يسمَّىٰ إنسانًا.

والقسم الثَّاني: كلٌّ لا يُسمَّىٰ شيءٌ من أجزائه باسم كلِّه، وذلك هو (في) المركَّب من عناصر مختلفة، كأعضاء الإنسان، فليسَ شيءٌ منها يسمَّىٰ إنسانًا، وكذلك البابُ فإنَّه مركَّب من خشبٍ لا يسمَّى بابًا، ومن مساميرَ لا تسمَّى بابًا[1]. فمن ناظركَ هاهنا فكلِّفه أن يحدَّ لكَ معنىٰ التَّغاير ومعنىٰ الهويَّة؛ ثمَّ كلِّمه حينئذٍ.

فإنْ قال قائل: إذا كان بعض الشَّيء غير الشَّيء، وكلُّ بعضٍ من أبعاضه (١٧٦) هو غير كلِّه، والشَّيء كلُّه إنَّما هو أبعاضه كلُّها ليس هو شيئًا غيرها أصلًا؛ فالشَّيء غير نفسه، والبعض غير نفسه.

فهذا تمويه، لأنَّ الكلَّ إنَّما هو اسم يقع علىٰ الأبعاض كلِّها إذا اجتمعت، ولا يقع علىٰ شيءٍ منها علىٰ انفراده. ألا ترىٰ أنَّ البعضَ (إذا فني) لا يفنىٰ الكلُّ بفنائه، ولا يُحَدُّ هو بحدِّ كلِّه، فإنَّما اسم «كل» بمنزلة اسم «إنسان»، واليد ليست إنسانًا، والرَّأس ليسَ إنسانًا، والرِّجل ليست إنسانًا، والمعدة ليست إنسانًا، فإذا اجتمع كلُّ ذلكَ حدث له ـ حينئذٍ ـ اسم الإنسان[2] لا قبل ذلك. وهكذا هو الكلُّ مع أجزائه، إلا أنَّنا نَزيدُ (في) السُّؤال بيانًا، حتَّى لا ندع للمتحيِّر معنىً يتحيَّر فيه[3]؛ فنقول: كلُّ اسمَيْن فإنَّهما لا يخلوان من أحدِ وجهين ـ ضرورةً ـ لا ثالث لهما: إمَّا أن يقعا جميعًا علىٰ شيءٍ واحدٍ، أو علىٰ أكثر من شيءٍ واحدٍ؛ فلا بدَّ للمسؤول ـ حينئذٍ ـ من أن يصيرَ إلىٰ أحد هذين المعنيين، وإلاَّ بَانَ انقطاعه وصحَّ ـ حينئذٍ ـ أنَّ معنىٰ اللفظين معنًى واحدٌ، وكلُّ واحدٍ من اللَّفظين يعبَّر به عن مسمًّى واحدٍ، أو أن كلَّ واحدٍ من اللَّفظين يعبَّر به عن معنًى غير معنىٰ

(١) س: مركب من خشب ومسامير. والخشبة والمسامير لا تسمَّىٰ بابًا.

(٢) م: إنسان.

(٣) م: ولا ندع للتحير معنى.

اللَّفظ الآخر، وإنْ كانَ معنياهما متغايرَيْن فكلٌّ[١] واحدٍ منهما غير الآخر.

ثمَّ نعود فنقول ـ وبالله تعالىٰ التَّوفيق ـ: **ثمَّ تنقسم الأشياءُ بعد التَّغاير أقسامًا:**

فمنها **أغيارٌ أمثالٌ**؛ كسواد هذا الغراب وسواد هذا الثَّوب، وكالدينار والدينار، وكل ما يقع تحت نوع واحد من الأنواع الَّتي تلي الأشخاص من جُزمٍ أو غيره.

ومنها **أغيارٌ خلافٌ**؛ كالدِّينار والدِّرهم، والبياض والحمرة، والقيام والاتِّكاء، وكالدِّينار والحمرة، وكل ما وقع تحت نوعين مختلفين، أو تحت جنسين مختلفين. إلَّا أنَّ كلَّ ما ذكرنا ـ وإن كانت[٢] خلافًا كما قلنا ـ فهي ـ أيضًا ـ أمثال من وجهٍ آخر؛ لاتِّفاقهما في الرَّأس الأعلىٰ الَّذي هو جنس الأجناس، أو لاتِّفاقهما في الانقسام وإنْ لم يجمعهما جنس أجناس، وفي
(١٧٧) الحدوث وفي التَّأليف. وأمَّا الباري ـ عزَّ وجلَّ ـ فخلافٌ لخلقه ـ كلِّه ـ من كلِّ وجهٍ لا تماثل بينه ـ تعالىٰ ـ وبين جميع خلقه، ولا بينه ـ تعالىٰ ـ وبين شيءٍ من خلقه بوجهٍ من الوجوه البتَّةَ. واللَّفظ الأول هو التَّغاير يقع في كلِّ مسمَّيَيْنِ.

وهذان القسمان يقعان في الجواهر والأعراض، وهذا القسم الثَّاني ـ أعني المخالفة ـ يقع بين كلِّ موجودين، وسواء كانا تحتَ نوعَيْن مختلفَيْن، أو تحتَ جنسين مختلفين، أو كان أحدهما ممَّا يقع تحت الأجناس والآخر ممَّا لا يقع تحت الأجناس، ولا بدَّ في كلِّ موجودَيْن ضرورةً من أن يكونا مختلفَيْنِ أو متماثلين.

ثمَّ قسمان باقيان لا يقعان إلَّا في الكيفيَّات:

أحدهما: أغيارٌ أضدادٌ؛ كالسَّواد والبياض[٣].

---

(١) م: معناهما متغاير كل.

(٢) م: كان.

(٣) كالسواد والبياض: في م: (كالحلاوة والمرارة).

والثَّاني: **أغيارٌ متنافيةٌ**؛ كالحياة والموت، والسُّكون والحركة، وما أشبه ذلك.

والأضداد هي كلُّ لفظتين[1] اقتسم معنياهما طرفَي البُعْد، وكانا واقعين تحت مقولةٍ واحدةٍ وكانَ بينهما وسائط؛ فإمَّا تحت نوعين مختلفين تحت جنسٍ واحدٍ؛ كالسَّواد[2] والبياض اللَّذين هما واقعان تحت جنس اللون، أو كالجود والشُّحِّ اللَّذين هما (نوعان) واقعان تحت جنسين مختلفين، وهما الفضيلة والرذيلة، وإمَّا كالفضيلة والرَّذيلة اللَّذين هما جنسان جامعان لما ذكرنا وتجمعهما الكيفيَّة.

وكلُّ ضدَّين فإنَّهما يدركان بحاسَّةٍ واحدة أبدًا لا يجوز غير ذلك، إمَّا أن يدركا معًا بالعقل، وإما معًا بالبصر، وما أشبه ذلك من لمسٍ وذوقٍ وشمٍّ. فتأمَّل هذا بعقلك تجده يقينًا.

وكلُّ ضدَّين فإنَّ أحدهما إنْ كانَ في النَّفس؛ فإنَّ الثَّاني فيها ـ أيضًا ـ (وإنْ كان أحدهما في الجرم فإنَّ الثَّاني فيه ـ أيضًا ـ)، لا يجوز إلَّا هذا، لأنَّ الأضداد ـ أيضًا ـ تتعاقب علىٰ حاملها؛ كالبياض والسَّواد[3] اللَّذين في الجسم، والحلم والطيش اللَّذين في النفس، وكذلك سائر أخلاق النَّفس من العلم، والجهل، والعدل، والجور، والورع، والفسق، والرِّضا، والغضب، وسائر أخلاقها. وكذلكَ سائر الأضداد المتعاقبة علىٰ الجُرْم المركَّب: من الحرِّ والبرد، واليبس والرُّطوبة. (**فالمتضادَّة** هي إذا ما وقع أحدهما ارتفع (١٧٨)
الآخر وبينهما وسائط). **والمتنافية** هي ما اقتسمَ ـ أيضًا ـ طرفَي البعد ولا وسائط بينهما وكانا إذا ارتفع أحدهما وقع الآخر، وذلك مثل الحياة والموت، والاجتماع والافتراق، وصحَّة العضو ومرضه، وما أشبه ذلك.

وقولنا في هذا المكان: «الحياة والموت» إنَّما هي مسامحةٌ[4]

---

(١) م: هي لفظين.

(٢) م: كالخضرة.

(٣) م: والخضرة.

(٤) س: مشاحة.

لا تحقيقٌ، وإنَّما أردنا بذلك اجتماع النَّفس مع الجسد المركَّب من العناصر فعن هذا عبَّرنا بالحياة، وأردنا بقولنا: «الموت» مفارقة النَّفس للجسد المذكور، فهذا الاجتماع والافتراق هما المتنافيان. وأمَّا الحياة الَّتي هي الحسُّ والحركة الإراديَّة فهي جوهرية في النَّفس لا تفارق النَّفس أبدًا، وإذ ذلك كذلكَ فلا ضدَّ للحياة علىٰ الحقيقة، لأنَّ الضدَّ مع ضدِّه أبدًا واقعان متعاقبان علىٰ شيءٍ[1] واحدٍ، وكذلك المتنافيان. والمَوَاتيَّةُ ـ أيضًا ـ علىٰ الحقيقة هي عدم الحسّ والحركة الإرادية، وإنَّما هذا في الجمادات. (فالموت إذًا) جوهريٌّ ـ أيضًا ـ غيرُ مفارقٍ لها بوجهٍ من الوجوه، فلا ضدَّ للمواتية ـ أيضًا ـ علىٰ الحقيقة علىٰ هذا الوجه، ولا منافي لها ـ أيضًا ـ ولا للحياة. والجسد المركَّب من الطَّبائع الأربع مواتيٌّ أبدًا لا حياة له بوجهٍ من الوجوه أصلًا، وإنَّما الحياة للنَّفْس المتخلِّلة له، ولكنَّا اضطررنا إلىٰ التَّعبير بالحياة والموت عن اجتماعها مع الجسد المذكور ومفارقتها إيَّاه لعادة النَّاس في استعمال هاتَيْن[2] العبارتَيْن عن هذين المعنيين، فأردنا التَّقريب والإفهام كما ترىٰ. فمتىٰ رأيتَ في كتابنا هذا أنَّ الموت ضدُّ الحياة؛ فهذا الَّذي أردنا فلا تظنَّ بنا خطأً في هذا المعنىٰ.

وقد قال بعض أهل الشَّريعة: إنَّ العلم يضادُّ الموت. وهذا كلامٌ فاسدٌ، لأنَّ النَّفس بعد مفارقتها للجسد هي أثبت ما كانت (قطُّ) عِلْمًا، والجسد المركَّب لا يعلم شيئًا.

(١٧٩) **والفرق بين المنافي والمضادِّ** أنَّ الضِّدَّين بينهما وسائط ليست[3] من أحد الضِّدَّين؛ كالحمرة والصُّفرة، (والخُضْرة) الَّتي بين السَّواد[4] والبياض، وكحال الاعتدال الَّذي[5] بين الجود والشُّحِّ؛ علىٰ ما نبين في كتابنا في

---

(١) س: على كل شيء.
(٢) س: لعادة الناس لهاتين.
(٣) م: ليسا.
(٤) م: الخضرة.
(٥) م: التي.

أخلاق النَّفس[1]؛ ـ إن شاء الله عزَّ وجلَّ ـ.

والمنافيان هما اللَّذان ليسَ بينهما وسائط، فإنَّ الحياةَ والموتَ فيما يكونان فيه ليسَ بينهما وسيطٌ لا يكونُ حياةً ولا موتًا؛ وكذلكَ صحَّةُ العضو ومرضه لا يجوز أن يكون العضوُ «صحيحًا مريضًا»، ولا «لا صحيحًا ولا مريضًا». والصِّحَّة هي تصرُّف العضو في فعله الطَّبيعي، والمرضُ هو ضعفه عن ذلك. وكذلك الجور والعدل في الحكم[2]: لا يجوز أن يكونَ حُكمٌ «لا عدلاً ولا جورًا»، ولا «عدلاً جورًا». ولما كان هذان الأمران ـ أعني التَّضادَّ والمنافاة ـ معنيين مختلفين احتجنا في العبارة عنهما إلىٰ اسمين متغايرين لئلا يقع الإشكال[3].

وقد حدَّ قومٌ الضِّدَّ بأنَّه الَّذي إذا وقع ارتفع الآخر. وهذا خطأ، لأنَّ هذا قولٌ يوجب أنْ يكونَ الاتِّكاء ضِدَّ القعود، والخضرة ضِدَّ الحمرة؛ وهذا خطأ، وإنَّما هذا من الخلاف والتَّغاير لا من التَّضادِّ، وحدُّ الضِّدِّ علىٰ الحقيقة هو ما عبَّرنا به آنفًا. وأمَّا حال الجسم الَّتي تنفي الضِّدَّين معًا من بعض الأضداد وبعض المتنافيَيْن فلا يعرف لها اسم في الأكثر من مواضعها، كحال نفس الطِّفل فإنَّه لا يُسمَّى بَرًّا ولا فاجرًا، ولا عالمًا ولا جاهلًا، بل كلُّ حالٍ من هذه الأحوال منفية عنه بلفظة: «لا»، فنقول: الطفل لا يعلم شيئًا. ولا يطلق عليه اسم الجهل إلَّا مع إمكان العلم، ويقال: الطِّفل ليسَ بَرًّا ولا فاجرًا. فإذا قويَ واحتمل الأمرين وقع عليه أحدهما علىٰ حسب ما يبدو منه، وكالحَجَر لا يقال عنه حيٌّ ولا مَيْتٌ لكنْ ننفي عنه كلا الأمرين بلفظة: «لا»، أو «ليس» أو «ما» فنقول: الحجر ليس حيًّا ولا مَيْتًا.

(١) هو: «كتاب الأخلاق والسِّير»، وقد طبع مرارًا، وأفضل طبعاته بتحقيق الأستاذة الدكتورة إيفا رياض، عن خمس نسخ مخطوطة، وقد صدر عن دار ابن حزم في بيروت: ٢٠٠٠، بمراجعتي وتعليقي. وانظر حول المعاني التي أشار إليها ابن حزم الفقرات: (١٢٥، ١٤٤ ـ ١٥٥) منه.

(٢) س: في العدل والحكم.

(٣) م: إشكال.

وقد يستحيلُ حامل كلِّ واحدٍ من المتنافيين أو الضِّدَّين أو الخلافَيْن (١٨٠) إلىٰ حمل القسم الآخر فيكون الحيُّ مَيْتًا، والمَيْتُ حيًّا، والأسودُ أبيضَ، والأبيضُ أسودَ. وليسَ ذلكَ لازمًا لكن علىٰ حسب ما يكونُ ولكنَّه ممكِنٌ في الأغلب، ومتوهَّم ـ لو كان ـ كيف كان يكون في الجملة. وقد يدخل في الامتناع بالفعل لضروب من النَّصبة[١] المانعة منه في العادة.

وأمَّا التَّقابل فهو ينقسم قسمين: تقابل في الطَّبع، وتقابل في القول.

فالَّذي في القول هو الإيجاب والسَّلب.

نعني بالإيجاب إثباتَ شيءٍ لشيءٍ[٢]؛ كقولك زيدٌ منطلقٌ، والخمرُ حرامٌ، والزَّكاةُ واجبةٌ علىٰ مالكِ مقدارِ كذا (وكذا) من المسلمين، والعالَمُ مُحْدَثٌ، ومحمَّدٌ رسولُ الله، وما أشبه ذلك.

والسَّلب نفي شيءٍ عن شيءٍ؛ كقولك: زيدٌ ليسَ أميرًا، ومسيلمة ليس نبيًّا، والرِّبا ليسَ حلالاً، والعالَم ليسَ أزليًّا، وما أشبه ذلك.

وقد يأتي لفظ الإيجاب والسَّلب كذبًا إذا أوجبت الباطل ونفيت الحقَّ. وإنَّما الفرق بين الإيجاب والسَّلب إدخالُ ألفاظ النَّفي ـ وهي: «لا» أو «ليس» أو «ما» أو الحروف التي تجزم في اللُّغة العربية الأفعالَ، بغير معنىٰ الشَّرط، أو تنصبها؛ وهي: «لم» وأخواتها، و«لن» وما أشبهها ـ فيكون نفيًا، أو إخراجها فيكون إيجابًا.

وأمَّا الَّذي في الطَّبع فينقسم ثلاثة أقسامٍ:

أحدها: مقابلة الأضداد والمتنافيات.

والثَّاني: مقابلة المضاف.

---

(١) م: النصب.

(٢) س: بشيء.

والثَّالث: مقابلة القِنْيَةِ[1] والعَدَم. وقد تكلَّمنا قَبْلُ في الأضداد وفي المتنافيات وفي الإضافة بما كفى.

واعلم أنَّ الضِّدَّين ثباتُ كلِّ واحدٍ منهما بنفسه، وكذلك المتنافيان. وأما المضافان فثباتُ كلِّ واحدٍ منهما بثبات الآخر، علىٰ ما بيَّنا هنالك. ولذلك لا يدور كلُّ واحدٍ من الضِّدَّين علىٰ الآخر، وكذلكَ المتنافيان. وأمَّا المضافان فكلُّ واحدٍ منهما يدور علىٰ صاحبه فنقول: ضعف النِّصف ونصف الضِّعف، ولا نقول: جور العدل، ولا عدل الجور، ولا بياض السَّواد[2]، ولا سواد[3] البياض، ولا شرُّ الخير، ولا خير الشَّرّ.

(١٨١) **ومعنىٰ التَّقابل** هو كون شَيْئين في طرفَيْن مُعَيَّنَيْن يقتضي أحدهما وجود الآخر علىٰ الرُّتب الَّتي ذكرنا، فكأنَّه يقابل أحدهما الآخر. وأمَّا مقابلة القِنْيَة والعدم فذلكَ كالبصر وعدمه الَّذي هو العمىٰ، فإنَّ أحد هذين يدور علىٰ الآخر ولا يدور الآخرُ عليه، ومعنىٰ الدَّوران هو الإضافة فنقولُ عمىٰ البصر، ولا نقولُ بصر العمىٰ.

واعلم أنَّ القنية هي الَّتي لا تدور علىٰ العدم، أي لا تضاف إليه، والعدم يدور علىٰ القنية، أي يضاف إليها[4].

والعدمُ ليسَ معنىً لكنَّه ذهابُ الشَّيء وبطلانه، ولا يعدُّ عادمًا إلَّا مَنْ يحتمل وجود ما هو عادم له، ألا ترىٰ أنَّ الحَجَرَ لا يُسمَّىٰ عادمًا! وكان هذا عندنا معنًى اتُّبِعَتْ فيه اللُّغة اليونانية، وأمَّا اللُّغة العربية فكلُّ حالٍ لم يكن فيها شيءٌ ما؛ فإنَّه يطلق فيها اسم عدم ذلك الشَّيء، وسواء كان موجودًا قبل ذلك أو لم يكن. وكذلك يسمَّىٰ فيها ـ أيضًا ـ بالعدم كلُّ ما لم يكن، وسواء تُوُهِّمَ كونه أو لم يُتوهَّم؛ إلَّا أنَّ الفرق بين الضِّدَّين وبين العدم

(١) القِـنْيَةُ ـ بالكسر والضم ـ: ما اكتُسِبَ، جمعها: قنًى. يقال: قَنَى المالَ قينًا وقُنيانًا: اكتسبَه «القاموس» (مادة: قنو).

(٢) م: الخضرة.

(٣) م: خضرة.

(٤) س: عليها.

والوجود، أنَّ كلا الضِّدَّين لهما إنِّيَّة، ومعنى ذلك أنَّهما موجودان، والموجودُ له إنِّيَّةٌ؛ أي أنَّه موجود، والعدمُ لا إنِّيَّة له؛ أي لا وجود له.

واعلم أنَّ السَّلب والإيجاب إنَّما يقعان في الإخبار وبذلك يكون الصِّدق والكذب.

وذكر الفلاسفة هاهنا شيئًا سمَّوه: «**كون الشَّيء في الشَّيء**»، وليس يكادُ ينحصر عندنا وإنْ كان محصورًا في الطبيعة، فلم نرَ وجهًا للاشتغال به إذ ليس إلَّا من تشقيق الكلام فقط؛ كقولهم: النَّوع في الجنس، والجنس في النَّوع، وما أشبه ذلك مِمَّا لا قوَّة فيه في إدراك الحقائق، وإقامة البراهين، وكيفية الاستدلال؛ الذي هو غرضنا في هذا الكتاب.

وكذلكَ ذكروا ـ أيضًا ـ شيئًا رَسَمُوهُ[1] «**بكون الشَّيء مع الشَّيء**»، ورتَّبوه علىٰ ثلاثة أقسام:

أحدها: كون الشَّيء مع الشَّيء في زمنٍ واحدٍ، وهو المعهود في استعمال اللُّغة إذ كلُّ شيئين كانا في زمانٍ واحدٍ فهما معًا، أي كلُّ واحدٍ منهما مع الآخر.

(١٨٢) ورتَّبوا في ذلك ـ أيضًا ـ كون المضافين أحدهما مع الآخر، أي أنَّ مع النِّصف ضعفًا ومع الضِّعف نصفًا.

(ورتَّبوا في ذلك ـ أيضًا ـ كون النَّوعين معًا تحتَ جنسٍ واحدٍ)؛ أي مستويين فيه، كالفرس والحمار تحت جنس[2] الحيِّ.

وكلُّ هذه الأقسام ترجع إلىٰ الـ «مع» الزَّمانيِّ ولا تخرج عنه.

وذكروا شيئًا[3] سمَّوه: «القُدْمَةَ»، وهذه لفظة استعملها أهل اللُّغة العربية فيما تقدَّم زمانه زمان غيره؛ كقولهم: الشَّيخ أقدم من الغلام، ودولة

---

(١) كذا في النسختين، وأثبتها (ع): (وسمَّوه)، وإنما ورد هذا في الموضع السابق.

(٢) م: نوع.

(٣) س: أشياء.

بني أمية أقدم من دولة بني العبَّاس، وما أشبه ذلك، وأما أهل الكلام فإنَّهم استعملوها في الخبر عن المخلوقات والخالق - تعالىٰ - فسمَّوا الواحد الأوَّلَ - عزَّ وجلَّ - قديمًا. ونحن نمنع من ذلكَ ونأباه، ولا نزيل القديم والقدم عن موضعهما[(١)] في اللُّغة، ولا نصف به الخالق - عزَّ وجلَّ - البتَّةَ، وقد قالَ - عزَّ وجلَّ -: ﴿كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يسٓ: ٣٩]؛ يريدُ البالي الَّذي مرَّت عليه أزمنةٌ مُحِيلةٌ[(٢)] له بتطاولها. ونضع مكان هذه العبارة لفظة: «الأوَّل»، والإخبار بأنَّه - تعالىٰ - لم يزل، وأنَّ جميع ما دونه - وهي كلُّ المخلوقات - لم تكن ثُمَّ كانت، وأنَّ كلَّ شيء سواه - تعالىٰ - مُحْدَثٌ مخلوق، وهو خالق، أوَّل، واحد، حقٌّ؛ لا إلٰه إلَّا هو[(٣)].

وذكر الأوائل أشياء في القدمة ليست صحيحة منها: أنَّ الجنسَ أقدم من النَّوع بالطَّبع من أجل أنَّه مذكور في الرُّتبة قبله. وهذا لا معنىٰ له، لأنَّ الجنسَ هو جملة أنواعه نفسها، فلا يكون الشَّيء أقدم من نفسه، ولا يجوز أن يكون الكلُّ أقدم من أجزائه.

وذكروا - أيضًا - أنَّ المدخلَ إلىٰ العلوم أقدم من العلوم. وهذا خطأٌ؛ لأنَّ العلمَ موجود في الطَّبيعة - (أي بالقوَّة فيها) - قبل دخول الدَّاخل إلىٰ طلبه.

وذكروا - أيضًا - قدمة الشَّرف، وهذا فاسدٌ - البتَّةَ - إلَّا إنْ[(٤)] كانَ

---

(١) م: موضوعهما.

(٢) س: مختلفة.

(٣) وذهب إلىٰ هذا - أيضًا - في «الفصل» ٢/١٥١ - ١٥٢، وغيره، وهذا حقٌّ، فإن أسماء الله تعالى توقيفيّة، ولم يرد في كتاب الله ولا في سُنَّة نبيِّه ﷺ اسم (القديم) في الأسماء الحُسْنىٰ، فلا يجوز إطلاقه على الله تعالىٰ، إلَّا علىٰ سبيل الإخبار للحاجة، مثل أن يقال: ليس هو قديم، ولا موجود، ولا ذات قائمة بنفسها، ونحو ذلك، فيقال في تحقيق الإثبات: بل هو - سبحانه - قديم، موجود، وهو ذات قائمة بنفسها. فباب الإخبار أوسع من باب الأسماء. ينظر: «مجموع الفتاوىٰ» ٩/٣٠٠، و«الصَّفديَّة» ٢/٨٥، و«منهاج السُّنَّة» ٢/١٢٣، و«شرح العقيدة الطحاوية» ١/٧٧.

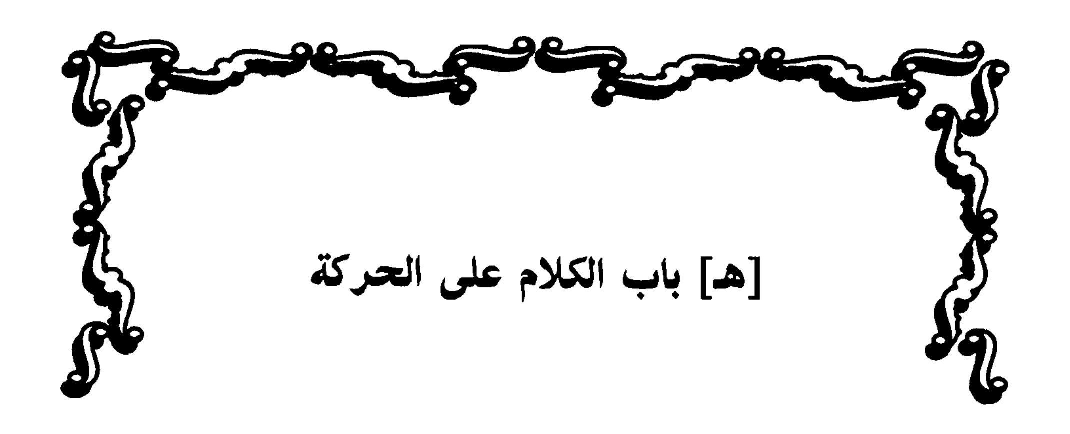
(٤) س: بأن.

ذلك في اللُّغة اليونانيَّة، واغترَّ بعضهم في ذلكَ في اللُّغة العربية في قولهم: «فرسٌ عتيقٌ» (فظنُّوه بمعنىٰ قديم، كقولهم: «رجل عتيق»)؛ أي قديم،
(١٨٣) وليس كذلك، لأنَّ العتيق في اللُّغة العربية من الأسماء[١] المشتركة، فيقع علىٰ القديم؛ كقولهم: «شراب عتيق»، ويقع علىٰ الحَسَنَ[٢] الجيِّد؛ كقولهم: «عتيق الوجه»، و«فلان ظاهر العِتْق» أي ظاهر الحُسْنِ، فعلىٰ هذا المعنىٰ قالوا: فرس عتيق. ويقع ـ أيضًا ـ علىٰ البراءَة من المِلْكِ، فيقولون: أعتق فلان عبده، والعبد عتيق، أي مبرًّأ من المِلْكِ.

وأمَّا العلَّة والمعلول فمن باب الإضافة، ولا يجوز أن تسبق العلةُ المعلولَ أصلاً، ولو سبقته لوجدت وقتًا ما غير موجبة له، ولو كانَ ذلك لم تكن علَّة /له/، إذ العلَّةُ ليستْ شيئًا (أصلًا) إلَّا القوَّة الموجبة لوجودِ ما يجب بوجودها، وبالله ـ تعالىٰ ـ التَّوفيق.



(١) س: الأشياء.
(٢) م: الجنس.



[هـ] باب الكلام على الحركة

الحركة تنقسم سِتَّة أقسام:

قسمان أوَّلان، وهما: حركتا الكون والفساد، وهما في الجوهر.

ومعنىٰ الكون: خروجه من الإمكان والعدم إلىٰ الوجوب والوجود. وهذه حركة للجوهر الخارج لا لِمُبْدِعِهِ المخرِج له ـ عزَّ وجلَّ ـ.

ومعنىٰ الفساد: خروجه من الوجود والوجوب إلىٰ البطلان والعدم. وذلك واجب في الأعراض ومتوهَّمٌ علىٰ الأجرام إنْ شاءَ (ذلك) خالقُها ـ تعالىٰ ـ فيما شاء منها. والفساد عندنا ـ علىٰ الحقيقة ـ افتراقُ الجسم علىٰ أشياء[1] كثيرة، وذهاب أعراضه؛ وحدوث أعراض أُخَرَ عليه، وأمَّا الأجرام ـ كلُّها ـ فغير معدومة الأعيان أبدًا بوجه من الوجوه، ولكنها منتقلة من صفة إلىٰ صفةٍ؛ كما قال ـ تعالىٰ ـ: ﴿خَلْقًا مِّنۢ بَعْدِ خَلْقٍ﴾ [الزمر: ٦]، ومن مكانٍ إلىٰ مكانٍ، ومن عالم إلىٰ عالم؛ حتَّىٰ تستقر المتعبَّدة منها في دار النَّعيم أو العذاب؛ في عالم الجَزاء بلا نهاية.

وهاتان الحركتان تقعان ـ أيضًا ـ في الأعراض ـ كلِّها ـ لأنَّها كائنات فاسدات.

---

(١) م: أجزاء.

(١٨٤) **ثمَّ قسمان آخران وهما: حركة الرَّبو والاضمحلال**، وهما من الكمِّيَّة، **فالرَّبو** هو: تباعد[١] نهايات الجرم عن مركزه. **والاضمحلال** هو: تقارب نهايات الجرم من مركزه.

وهذان لا يكونان إلَّا في النَّوامي، فيكون الرَّبو بغذاء يستحيل إلىٰ نوعها، وينبسط من وسطها إلى طرَفيها، ويكون الاضمحلالُ بأخذ الجوِّ[٢] من رطوباتها أكثر مِمَّا يقبله الجرم من الغذاء، فترىٰ الشَّجرة والنَّبت والحيَّ ذا الجسد المركَّب؛ يتغذَّىٰ فيستحيلُ الغذاء أجزاء (كأجزاء) المتغذِّي به، ففي الحيوان يستحيل دمًا ولحمًا، وشحمًا وعظمًا، وعروقًا وشرايين، وعصبًا وشعرًا، وهلبًا وريشًا وجلدًا، فيمتدُّ (من) ذلك الجسم ويطول ويعرض ويضخم، ويستحيل الغذاء للشَّجرة من الماء والرُّطوبات من الأرض[٣] والدِّمن؛ عودًا ولحاءً، وورقًا وزهرًا، وطعمًا وصمغًا، وخوصًا وعساليج، ويمتدُّ ويعظم كما ذكرنا، وكذلكَ في النَّبت، ثمَّ إذا ابتدأ كلُّ ذلك يضمحِل بتناهي أمره الذي رتَّبَهُ له خالقه ـ عزَّ وجلَّ ـ (صار الجوُّ والحرُّ يأخذ) من رطوبات الأجرام الَّتي ذكرنا أكثر مِمَّا يقبله من الغذاء حتَّى يَيْبَسَ الشَّجر والنَّبات، ويموت الحيُّ وتفترق[٤] أجزاؤه وترجع نفسه إلىٰ عالَمِها ـ الَّذي شاهدها فيه الصَّادق المبتعثُ من الأوَّل الواحد الخالق ـ عزَّ وجلَّ ـ إلينا ﷺ حين جولانه وتصرُّفه في عالم[٥] الأفلاك بالقدرة الإلٰهية الَّتي خُصَّ بها[٦] ـ وهو ما بين مَبْدَإِ الأفلاك الَّذي هو فلك القمر، وبين تناهي أبعد العناصر الأربعة عنَّا؛ جعل الله لنا في ذلك الفوز والنَّجاة والرَّاحة، وتخلَّصنا ممَّا يقع

---

(١) س: هو ما تباعد.
(٢) س: الجزء.
(٣) م: ورطوبات الأرض.
(٤) م: فتفترق.
(٥) م: أعالي.
(٦) يشير إلى ما اطَّلع عليه ﷺ في معراجه إلى ربِّه ـ عزَّ وجلَّ ـ.
[وكلام المصنِّف رحمه الله منطوٍ على مذهبه في أن الأرواحَ خُلقتْ ـ جملةً ـ قبل الأجساد. وتفصيل هذا في «الدرة فيما يجب اعتقاده» (الفَصْل: ١٠) وتعليقي عليه].

فيه الآثمون العصاة! وتفترقُ (سائر) العناصر الجسديَّة إلىٰ مستقرِّها الَّذي رتَّبها باريها ـ تعالىٰ ـ فيه إلىٰ أنْ يجمعها ـ كلَّها ـ يوم المبعث[1] ويعيدها (١٨٥) كما بدأها؛ لا إله إلا هو. وتتفرَّق ـ أيضًا ـ أجزاء الشَّجر والنَّبات إلىٰ مقرِّها ـ أيضًا ـ من العناصر الأربعة الَّتي هي النَّار والهواء والماء والأرض، فسبحانَ المُبْدِع المركِّب المتمِّم المدبِّر؛ لا إله إلا هو: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [النمل: ٥٢]، ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [يوسف: ١٠٥].

ثمَّ قسمان باقيان، وهما: الاستحالة والنُّقلة.

فالاستحالة كاستحالة الخمر خلًّا، فإنَّ الخمر لم تَزِبُ ولا اضمحلت، ولا حدثت عينها ولا عين الخلِّ، ولا عَدُمَ واحدٌ منهما، ولا انتقل من مكانٍ إلىٰ مكان. وكذلك استحالة النَّار إلىٰ الهواء، والهواء إلىٰ النَّار، وبعض العناصر إلىٰ بعضٍ، وقد نجد المربَّع تزيد عليه مربعًا آخر فينمىٰ ويربو ولا يستحيل عن التَّربيع.

وأمَّا النُّقلة فهي الحركة العامية الظَّاهرة؛ وهي تبدُّل الأماكن.

وهذان القسمان كيفيَّة، ومنافي كل حركةٍ سكون المتحرِّك بها، فالسُّكون بالجملة ينافي الحركة بالجملة.

والحركة المكانيَّة النَّقلية تنقسم قسمين: اختياريَّة وطبيعيَّة.

فالاختياريَّة تنقسم قسمين:

أحدهما: تحريك الباري ـ عزَّ وجلَّ ـ ما شاء من أجرام الجوِّ حيثُ شاء ـ تعالىٰ ـ من ريحٍ، أو مطرٍ، وما أشبه ذلك، وهي حركة حالَّةٌ في الأشياء المذكورات وتأثير فيها.

والثَّاني: تحريكُ النَّفس لما هي فيه من الأجسام صُعدًا وسُفلًا، وأمامَ ووراءَ، ويمينًا ويسارًا، وتحرُّك[2] كلِّ جسمٍ مختارٍ بجِبِلَّتِهِ.

---

(١) م: البعث.

(٢) س: وتحريك.

والطَّبيعيَّة تنقسم ثلاثة أقسام:

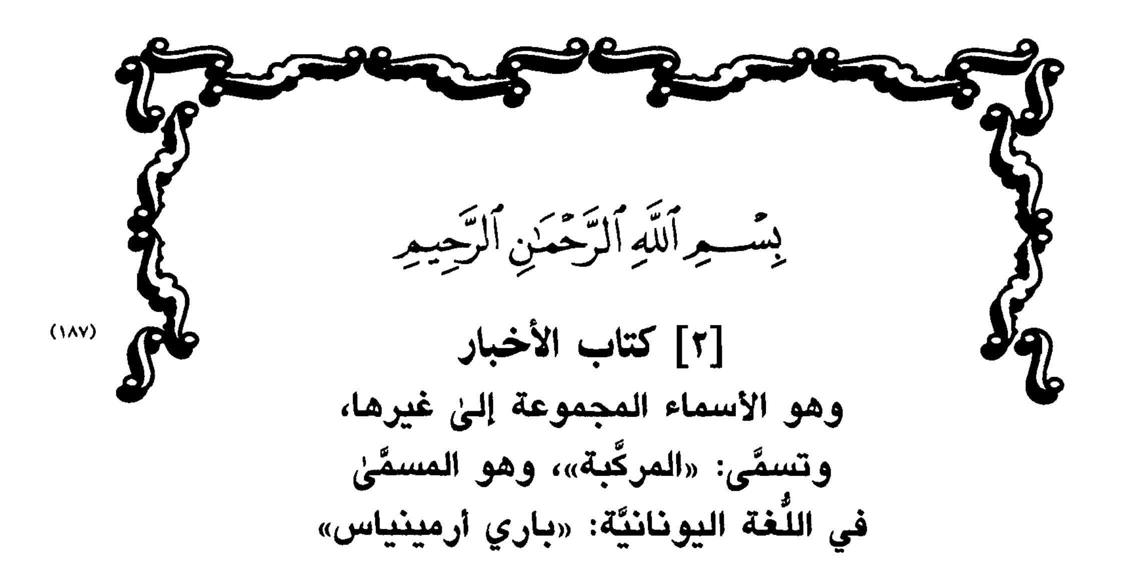
حركة من الوسط، بمعنىٰ علوًّا كالنَّار والهواء الآخذينِ أبدًا في الارتفاع، ولا يأخذان سُفلاً إلاّ بالقسر والقهر.

وحركة إلىٰ الوسط؛ كحركة الماء والأرض فلا يأخذان أبدًا إلاًّ سُفلاً يطلبان المركز أبدًا، ولا يأخذان علوًّا إلاًّ بالقسر والقهر.

(١٨٦) وحركة حوالَيْ الوسط؛ وهي حركة الأفلاك وكلّ ما فيها من الأجرام الجارية علىٰ رتبة معهودة طبيعيَّة، وهي ـ كلُّها ـ حركة استدارة، وهذه الحركة تنقسم قسمين: إمَّا من شرقٍ إلىٰ غربٍ؛ كالفلك الأعلىٰ في ذاته. وإمَّا من غربٍ إلىٰ شرقٍ؛ كالشَّمس، والقمر، والكواكب وأفلاكها. ثمَّ هي ـ أيضًا ـ تختلف في حال سرعتها وبُطْئِها، فتبارك الخالق المُدَبِّرُ؛ (لا إلٰه إلَّا هو).

تمَّ كتابُ قاطاغورياس، وهو كتاب الأسماء المفردة، (بحوله وقوَّته وصلّى الله علىٰ محمد وعلىٰ آل محمد وسلَّم).





بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[٢] كتاب الأخبار (١٨٧)

وهو الأسماء المجموعة إلىٰ غيرها، وتسمَّىٰ: «المركَّبة»، وهو المسمَّىٰ في اللُّغة اليونانيَّة: «باري أرمينياس»

[١] رسم الاسم:

الاسم: صوت موضوع باتِّفاقٍ لا يدلُّ علىٰ زمانٍ معيَّنٍ، وإنْ فُرِّقت أجزاؤه لم تدل علىٰ شيءٍ من معناه.

نريد بقولنا: «موضوع باتِّفاقٍ» اصطلاحًا من أهل اللُّغة علىٰ ما يختصرون به المعاني الكثيرة بلفظٍ مختصرٍ يدلُّ عليها، كاتِّفاق العرب علىٰ أنْ سمَّت الرَّاعي الطَّويلَ العُنُق، الأحدبَ الظَّهر، العالي القوائم، القصير الذَّنب، المتَّخَذَ للحمل والرُّكوب: «بعيرًا»، واتِّفاق العجم علىٰ أن سمَّته باسم آخر. وكلُّ تلك الأسماء دالَّة علىٰ الحيوان الَّذي ذكرنا دلالةً واحدةً، وهكذا كلُّ مسمًّى وضع له اسم. وقولك: «بعير» لا يدلُّ علىٰ زمانٍ معيَّنٍ، لا حالٍ ولا ماضٍ ولا مستقبلٍ. وأنت إذا قسَّمته فقلت: «بعي» لم يدل علىٰ معنىٰ البعير. وقد ظنَّ (قوم) جهَّالٌ أنَّ مِن الأسماء ما يدلُّ شيءٌ من أجزائه[1] علىٰ شيءٍ من معناه، كقولك: «عبد الله»، فإنَّ عبدًا يدلُّ علىٰ معنىٰ، فاعلم أنَّ المعنىٰ

(١) م: يدل بعض أجزائه.

الَّذي يدلُّ عليه «عبد» غير المعنىٰ الَّذي يدلُّ عليه «عبد الله» أي أنَّه لا يدلُّ علىٰ المعنىٰ الَّذي قُصِدَ بتسمية الرَّجل: «عبد الله». ألا ترىٰ أنَّك تقول فيمن اسمه: «عبد الرَّحمٰن»: ليس هذا عبد الله؛ هذا عبد الرحمٰن، أو هذا خالد فيمن اسمه خالد. وتكونُ صادقًا مصيبًا؛ ويكون مسمِّيه: «عبد الله»؛ كاذبًا مخطئًا، فلو كان المرادُ في التَّسمية الإخبار بأنَّه عبدُ الله لكانَ عبدَ الرحمٰن، ولكان عبدُ الرحمٰن عبدَ الله ـ أيضًا ـ، ولكنتَ في نفيك أنَّه عبدُ الله ـ أيضًا ـ كاذبًا، ولكان من سمَّاه «عبد الله» في الشَّهادة عليه والإخبار عنه صادقًا ولا شكَّ في كذبه، فصحَّ ما ذكرنا؛ وبالله ـ تعالىٰ ـ التَّوفيق.

(١٨٨) وقد لاح ـ بالحقيقة الَّتي بيَّنَّا ـ أنَّ الأوصافَ والأخبار ـ كلَّها ـ إنَّما تقع علىٰ المسمَّيات لا علىٰ الأسماء، وأنَّ المسمَّيات هي المعاني، والأسماء هي عبارات عنها، فثَبَتَ بهذا أنَّ الاسمَ غير المسمَّىٰ[1]، وَوَضَحَ غلطُ مَن ظنَّ غير

(١) هذا الإطلاق خطأ، ولم يرد هذا في الكتاب والسُّنَّة، ولا أن الاسم هو المسمَّىٰ، وإنَّما ورد إثبات الاسم للمسمَّى؛ قال شيخ الإسلام ابن تيمية: تنازع الناس في (الاسم) هل هو المسمَّى أو غيره؟ وكان الصَّواب أن يُمنع من كلا الإطلاقين، ويُقال كما قال الله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾، وكما قال ﷺ: **«إن لله تسعةً وتسعينَ اسمًا مَن أحصاها دخلَ الجنَّة»**. والَّذين أطلقوا أنَّه (هو المسمَّى)؛ كان أصل مقصودهم أنَّ المراد به هو المسمَّى، وأنه إذا ذكر الاسم فالإشارة به إلى مسمَّاه، وإذا قال العبد: حمدت الله، ودعوت الله، وعبدت الله. فهو لا يريد إلا أنَّه عَبَدَ المسمَّى بهذا الاسم. والَّذين نفوا ذلك رأوا أنَّ نفسَ اللَّفظ أو الخطِّ ليس هو الأعيان المسمَّاة بذلك، وآخرون فرَّقوا بين التَّسمية والاسم؛ فجعلوا الألفاظ هي التسمية، وجعلوا الاسم هو الأعيان المسمَّاة بالألفاظ، فخرجوا عن موجب اللُّغة المعروفة الَّتي جاء بها الكتاب والسُّنَّة. وأصلُ مقصود الطَّوائف كلِّها صحيح، إلَّا من توسَّل منهم بقوله إلى قولٍ باطلٍ، مثل قول الجهمية: إن الاسم غير المسمى. فإنَّهم توسَّلوا بذلك إلى أن يقولوا: أسماء الله غيره. ثم قالوا: وما كان غير الله فهو مخلوق بائنٌ عنه، فلا يكون الله ـ تعالىٰ ـ سمَّى نفسه باسم، ولا تكلَّم باسم من أسمائه، ولا يكون له كلامٌ تكلَّم به؛ بل لا يكون كلامه إلَّا ما كان مخلوقًا بائنًا عنه. فهؤلاء لَمَّا علم السَّلفُ أنَّ مقصودهم باطلٌ؛ أنكروا إطلاقهم القولَ بأنَّ كلام الله غير الله، وأنَّ علم الله غير الله، وأمثال ذلك، لأن لفظ (الغير) مجمل يَحْتمل الشيء البائن عن غيره، ويحتمل الشيء الذي ليس هو إياه، ولا هو بائن عنه. فمن قال: إنه غيره؛ ليجعله بائنًا عنه كان كِلا=

ذلك من أصحابنا الَّذين يقولون الكلام[1] غير محقِّقين له: (إنَّ الاسمَ هو المسمَّىٰ)[2]. وقد احتج بعضهم في خَطَئِهِ ذلك بقوله الله ـ تعالىٰ ـ: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١]، وهذا منهم سقوطٌ شديدٌ، وإنَّما بيان ذلك: أنَّ المسمَّياتِ لَمَّا لم يتوصَّل[3] إلىٰ الإخبار عنها أصلاً إلَّا بتوسُّط العبارات المتَّفق عليها عنها؛ جُعلت المسمَّيات عين[4] تلك العبارات؛ وإنَّما المراد المعبَّر بها عنها[5]. ولمَّا لم يكن سبيل إلىٰ الثَّناء علىٰ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ إلَّا بذكر الاسم المعبَّر به عنه لم نَقْدِرْ علىٰ إيقاع الثَّناء والحمد والتَّسبيح له ـ تعالىٰ ـ إلَّا بتوسُّط الاسم، فأمرنا ـ تعالىٰ ـ بما نقدر عليه لا بما لا نقدر عليه أصلاً، والمراد بالتَّسبيح هو ـ تعالىٰ ـ، لا الصَّوت الفاني المنقطع المعدوم إِثْرَ وجودِهِ[6]، الواقع تحت حَدِّ الكمِّيَّة في نوع القول ـ كما قدَّمنا ـ فاعلم هذا.

= المعنيَيْن صحيحًا، وإن كان في العبارة تقصيرٌ. «مجموع الفتاوى» ١٦٩/١٢، وبسط الكلام على هذه المسألة بما لا تجده عند غيره في: ١٨٥/٦ ـ ٢١٢.

(١) س: بالكلام.

(٢) فصَّل المصنِّف القول في هذه المسألة في «الفصل» ٢٧/٥ ـ ٣٦، وقال: ذهب قوم إلى أن الاسم هو المسمَّى. ولم يذكر من هم أولئك، وهذا القول ـ وإن لم يُعرف عن أحدٍ من السَّلف ـ فقد قاله كثير من المنتسبين إلى السُّنَّة بعد الأئمة، مثل: أبي بكر عبد العزيز، وأبي القاسم الطَّبريّ، واللالكائي، وأبي محمد البغويّ صاحب «شرح السُّنَّة» وغيرهم، وهو أحد قولي أصحاب أبي الحسن الأشعري، اختاره أبو بكر ابن فورك وغيره. وأنكره أكثر أهل السُّنَّة عليهم. (مجموع الفتاوى ١٨٧/٦ ـ ١٨٧). ونسبه أبو عمرو القرطبي الدَّاني (ت: ٤٤٤هـ) في «الرسالة الوافية» ص١٢٧، إلى: (أهل السُّنَّة والجماعة، من المسلمين المتقدِّمين والمتأخِّرين، من أصحاب الحديث، والفقهاء والمتكلِّمين).

(٣) م: نوصل.

(٤) (جعلت المسميات عين) في (م): حملت الصفات على. وفي أصل س: الصفات.

(٥) م: عنها بها.

(٦) هذا فيه نظرٌ؛ أما قوله: (والمراد بالتَّسبيح هو الله) فهذا حقٌّ؛ لكن تسبيح الاسم وذكره مقصودٌ أيضًا، فإنَّ لله «الأسماء الحسنى»، وهي تدلُّ على صفاتٍ، فقولنا: (سبحان ربي العظيم)، يدل على معنى خاصٍّ غير ما يدلُّ عليه قولنا: (سبحان ربي الأعلى). «فالمسبِّح والذَّاكر إنَّما يسبِّح اسمه، ويذكر اسمه، والمراد: هو المسمَّى بهذا=

ومن الأسماء معارف، وهي الخصوص؛ كقولك: زيد، وعمرو، والرَّجل الَّذي تعرف، وغلام زيدٍ، وغلام الرَّجل، وغلامي. ومنها نكرات، وهي العموم؛ كقولك: رجلٌ ما، وحمار ما.

وللأسماء أبدال[1] تنوب عنها معروفة في اللُّغات، بعضها للحاضر المتكلِّم، وبعضها للحاضر المكلَّم، وبعضها للمُخْبَر عنه، وبعضها للمشار إليه؛ كقولك: أنا وأنتَ وهو وهذا. وهذه هي المسمَّاة عند أهل النَّحو:
(١٨٩) الضَّمائر، والمبهمات، والكنايات، وقد قدَّمنا أنَّها غاية الخصوص، وأعرف المعارف.

[٢] القول على الكلمة:

تعني الفلاسفة بهذه اللَّفظة[2] الشَّيء الَّذي يسمِّيه النَّحويون: «النُّعوت»، والَّذي يسمِّيه المتكلِّمون: «الصِّفات»، وإذا رسمه النَّحويون قالوا: هو اسمٌ مشتقٌّ مِنْ: فَعَلَ، مثل: صَحَّ يصحُّ فهو صحيح، (وظَرُفَ يظرف فهو ظريف)، وما أشبه ذلك. وقال الأوائل: إنَّه يدلُّ علىٰ زمانٍ مقيم[3]، لأنَّك تقول: صحَّ يصحُّ فهو صحيح، فهذا إخبار عن حاله الآن، وذلكَ /بين/ فعل ماضٍ ومستقبلٍ.

وهذه الكلمة صوتٌ موضوعٌ باتِّفاقٍ ـ أيضًا ـ علىٰ ما قدَّمنا في الاسم، لا يدلُّ بعض أجزائها علىٰ معناها إلَّا أنَّها تدلُّ علىٰ زمانٍ مقيمٍ؛ كما ذكرنا.

= اللَّفظ، فتسبيح الاسم هو تسبيح المسمَّى». (مجموع الفتاوى ١٩٩/٦). وقوله: (لا الصَّوت الفاني المنقطع...) إن أراد به فعل الإنسان ولفظه وصوته؛ فنعم. وإن أراد نفس (الاسم) فلا، فإن أسماء الله تعالى وكلامه غير مخلوق، بل هما من صفات ذاته ـ عزَّ وجلَّ ـ، والكلام من صفات الفعل أيضًا.

(١) أبدال: في س: (التي).
(٢) م: بهذا اللفظ.
(٣) س: معين.

وذكروا في قولكَ: «الصِّحَّة»، أنَّها اسم لا كلمة، وهذا هو الَّذي يسمِّيه النَّحويون: **المصدر**، وهو علىٰ الحقيقة اسم للسَّلامة مِنَ العِلَلِ، إلَّا أنَّه قد ينقسم قسمَيْن: فمنه ما يكون فعلاً لفاعلٍ، وحركةً لمتحرِّكٍ، كالضَّرب من الضارب. ومنه ما يكون صفة لموصوف كالصِّحَّة للصَّحيح فإنَّها محمولة فيه وصفة من صفاته. وأمَّا الصَّحيح والضَّارب فاسمان للبريء من العلَّة وللمتحرِّك[1] بالضَّرب استحقَّهما بمحموله وتأثيره. وإنَّما ذكرنا هذين اللَّفظين لأنَّهما **موضوع الخبر ومحموله** فهما جزءان للخبر، وكذلك قولك: فَعَلَ، وقعد. أسماء[2] موضوعة للعبارة عن التَّأثير الظَّاهر من الأجرام، أو فيها، وهي ـ أيضًا ـ جزء من أجزاء الخبر؛ كقولك: قام زيد. أو كقولك: زيدٌ صحيحٌ، وعبد الله منطلق. فالخبر يقوم من اسمين؛ أحدهما: اسم مُمَيِّز للمخبَر عنه من غيره، وهو: الموضوع. والثَّاني: صفة مُمَيِّزة للإخبار عنه من غيره، وهو: المحمول.

[٣] القول علىٰ القول:

(١٩٠) أراد الأوائل بلفظة **القول** ـ هاهنا ـ: كلَّ خبرٍ قائم بنفسه. وأقلُّ ذلك اسم وصفة علىٰ ما قدَّمنا.

والخبر ـ المذكور ـ يدلُّ كلُّ جزءٍ منه علىٰ شيءٍ من معناه بخلاف الألفاظ المفردات؛ إذا قلت: محمَّدٌ نبيٌّ [ﷺ]. دلَّكَ: «محمَّدٌ» علىٰ بعض مرادك بقولك: محمَّدٌ نبيٌّ. وكذلكَ إذا قلتَ: «نبيٌّ» (ـ أيضًا ـ دلَّك علىٰ بعض مرادك بقولك: محمَّدٌ نبيٌّ).

وللخبر توابعُ /ألفاظٍ/ سمَّتها الأوائل: «لواحقَ وَرُبَطًا»، **فاللَّواحق** أشياء زائدة في البيان والتَّأكيد؛ مثل قولك: العقل الحسن لزيدٍ، والشَّعر (الطَّويل) الجيِّد لفلان، والقوم أجمعون أتوني. فإنَّ قولك: العقل الحسن؛ اسمان لم يتمَّ الخبرُ بهما، تمامُهُ بقولك: زيد قائم. فلم يكن حكم

(١) س: فاسما المبرأ. . . والمتحرك.

(٢) س: أشياء.

اجتماع هذين اللّفظين النّاقصين كحكم اجتماع اللّذين تمّ المعنىٰ بهما. والألف واللام الدّاخلان في اللّغة العربية للتّعريف أو ما قام مقامهما في سائر اللّغات (هي) من اللّواحق - أيضًا - لأنّ كلّ ذلكَ بيانٌ لاحقٌ بالمبيَّن فلذلك سمّيت هذه الزّوائد: لواحق.

وأمّا الرُبَطُ فهي التي يسمّيها النّحويون: حرفًا جاء لمعنىً، وهي ألفاظ وضعت للمعاني الموصلة بين الاسم والاسم، وبين الاسم والصّفة، وبين المخبر عنه والخبر، كقولك: زيد في الدّار، وزيد وعمرٌو قامَا، وزيد لم يقم، وهي مثل حروف الخفض كـ: في، وعن، ومن، وسائرها، وكحروف الاستفهام مثل: هل، وكيف، وما أشبه ذلك، فإنّك تقول: هل قام زيدٌ؟ وكذلك سائر الحروف الموصلة للمعاني. ومنفعة هذه الحروف في البيان عظيمة فينبغي تثقيف معانيها في اللّغة، إذ لا يتمّ البيان إلّا بها، وتنوبُ عن تطويلٍ كثيرٍ. ألا ترىٰ أنّك تقول: إخوتك وأعمامك أتوني. فلولا «الواو» لاحْتَجتَ إلىٰ إفراد كلٍّ واحدة من الجملتين والإخبار عنها بأنّهم أتوك. وقد يكون القول مركّبًا من لفظين ولا يكون تامًّا؛ كقولك: إنْ جئتني. أو كقولك: إذا ماتَ زيد. فإنْ قلتَ: إن جئتني أكرمتُك. كان كلامًا تامًّا. وإذا (١٩١)
مات زيد انقطعتْ حركته. كان كلامًا تامًّا.

والخبر - كما قدّمنا - **إما إيجاب وإما نفيٌ**، والموجب إمّا أن يكون كذبًا، وإمّا أن يكون صِدْقًا، والمنفيُ - أيضًا - كذلك. **والخبر إذا تمّ** - كما ذكرنا - **سُمّيَ**: **قضيّةً**؛ فإمّا صادقة، وإمّا كاذبة، فاحفظ هذا واذكره فإنّه سيمر بك كثيرًا إن شاء الله - تعالىٰ -.

والقضيّة النّافية والموجبة تنقسم كلٌّ واحدةٍ منهما قسمين: إمّا معلّقة بشرطٍ، وإمّا قاطعة.

فالمعلّقة كقولك: مَنْ بدّل دينَه بغير الإسلام لزمه القتل، وكقولك: إنْ كان متحرّكًا بإرادةٍ فهو حيٌّ. وكقولك: إذا غابت الشّمس كان الليل.

واعلم أنّ: إنّ، ومتىٰ، ومتىٰ ما، وإذا، وإذا ما، وكلّما؛ كلّ هذه

الحروف توجب حكمًا واحدًا[1] في الشَّرط وتعليق المحمول بالموضوع فيها. فإنْ أردتَ أن تجعل هذه القضايا بلفظ النَّفي (قلتَ: من بَدَّل دينه) لم يجزْ أنْ يُسْتَبْقَى إلَّا أن يُسْلم، وإن كان متحرِّكًا بإرادة فليس مَيْتًا، وإن غابت الشَّمس لم يكن نهارًا.

وأمَّا القاطعة فأنْ تقول: كلُّ إنسانٍ جوهر. أو أن تقول: الصَّلوات الخمس فرضٌ علىٰ من خوطب بها. والنَّفي يكون بإدخال: «لا»، أو «ليس»، أو «ما»، أو الحروف الَّتي ذكرنا أنَّها تجزم الأفعال بغير الشَّرط أو تنصبها، فإذا أدخلت شيئًا من هذه الحروف علىٰ قضيَّةٍ كاذبة صار النَّفي حقًّا. «إلٰهٌ غير الله» قضيَّة كاذبة؛ /فإذا أدخلتَ عليها حرف النَّفي فقلت: /«لا إلٰه غير الله» صدقتَ. وإذا أدخلتَ أحدَ هذه الحروف علىٰ قضيَّةٍ صادقةٍ كنتَ كاذبًا فهذا هو الذي سمَّته الأوائلُ: «السَّلب والإيجاب»؛ لأنَّ هذه الحروف تسلب ما أوجبتَ في لفظك الَّذي أدخلتها عليه. ولكلِّ موجبةٍ سالبةٌ واحدةٌ، /ولكلِّ سالبةٍ موجبةٌ واحدةٌ،/ وليس ذلك إلَّا بإدخال حرفٍ من حروف النَّفي ـ الَّتي ذكرنا ـ أو إخراجه فقط، وبالله ـ تعالىٰ ـ التَّوفيق. (١٩٢)

واعلم أنَّ كلَّ قضيَّة وقع في أوَّل عقدها استثناء فهي **شرطيَّة**[2]، والشَّرطية تكون علىٰ وجهين: إمَّا متَّصِلٌ، وإما مقسِّم فاصل.

فالمتَّصل هو ما أوجب ارتباط شيءٍ بشيءٍ آخر لا يكون إلَّا بكونه. وهو يكون علىٰ وجهين: إمَّا موجب؛ كقولك: إنْ غابت الشَّمس كان الليل. وإمَّا نافٍ؛ كقولكَ: إنْ لم تطلع الشَّمس لم يكن نهار. ألا ترىٰ أنَّك ربطتَ كون النَّهار بكون طلوع الشَّمس ووصلته به، وربطت كون اللَّيل /بكون/ مغيب الشَّمس ووصلته به.

وأمَّا المقسِّم[3] الفاصل فهو ما جاء بلفظ الشَّكِّ وإن لم يكن شكًّا

---

(١) س: موجب حكمها واحد.
(٢) م: من الشرطية.
(٣) س: القسم.

لكنَّه حكمٌ للموضوع بأحد أقسام المحمولات، وذلك مثل قولك: العالم إمَّا مُحْدَث وإمَّا لم يزل. وإن شئت أتيت بلفظة: «أو»؛ إلَّا أنَّ لفظة: «إمَّا» إذا قَطَعَتْ وقَسَّمَتْ أبينُ من لفظة «أو»، وإذا كنتَ مقرِّرًا مستفهمًا، فإن شئت أتيت بلفظة: «أم»، وإن شئت بلفظة: «أو»، فتقول: أمحدَثٌ العالمُ أو لم يزل. وإنْ شئتَ قلتَ: أم لم يزل.

وقد تكونُ أقسام هذا النَّوع - أعني الفاصل - أكثر من قسمين، وذلك علىٰ قدر توفية القسمة جميع ما تحتمله في العقل، وهذا موضع يَعْظُمُ فيه الغلط إذا وقع في القسمة اختلالٌ ونقصٌ، فتحفَّظْ منه أشدَّ التَّحفظ، فإنْ كنتَ مسؤولاً فتأمَّل[1] هل أبقىٰ سائِلُكَ قسمًا من أقسام سؤاله فنَبِّهْ عليه، فإنْ لم تفعل فلا بدَّ لك مِنَ الخطإِ ضرورةً إذا أجبتَ[2]. وإنْ كنت سائلاً فلا ترضَ لنفسك بهذا؛ فإنَّه من فعل الجهَّال، أو الوضعاءِ الأخلاقِ؛ المغالطين لخصومهم، القانعين بغلبة الوقت دون إدراك الحقائق.

واعلم أنَّ المحمولَ إذا كانَ واحدًا والموضوعاتِ كثيرةً فهي قضايا كثيرة؛ كقولك: المَلَكُ والإنسيُّ والجِنِّيُّ[3] أحياء. فهذه ثلاث قضايا، وإذا
(١٩٣) كان الموضوع واحدًا، والمحمولات كثيرة فهي قضيَّة واحدة؛ كقولك: نفس الإنسان حيَّة ناطقة ميِّتة، مشرقة علىٰ جسدٍ يقبل اللَّون منتصب القامة. فإنْ فرَّقتَ كلَّ ذلك /أو كان كلُّ محمول منها مستغنيًا بنفسه/ كانت قضايا متغايرة.

واعلم أنَّ الكلام لا يسمَّى قضيةً حتَّى يتمَّ، وسواء طالَ أو قَصُرَ، كقولكَ: الإنسان المركَّب من جسدٍ يقبل اللَّون، ونفس حيَّة ناطقة ميِّتة يحرِّك يده بجسمٍ محدَّد الطَّرف، وفي[4] طرفه جسمٌ مائعٌ مخالفٌ للَّونِ

---

(١) فتأمل: مكررة في م.
(٢) م: أوجبت.
(٣) س: والإنس والجن.
(٤) م: في.

سطح جِسْم في يده، يخطُّ في ذلك السَّطح خطوطًا تفهم معانيها. فكلُّ هذا مساوٍ لقولكَ: إنسانٌ كاتبٌ.

واعلم أنَّ **القضايا إمَّا اثْنَينِيَّةٌ**، وهي: المركَّبة من موضوعٍ ومحمولٍ - كما قدَّمنا -، **وإِمَّا أكثر من اثْنَينِيَّةٍ**، وهي: أن تزيدَ صفةً أو زمانًا؛ فتقول: محمَّدٌ كانَ أمس وزيرًا، وعمرو رجل عاقل. وقد تزيد - أيضًا - علىٰ هذا بزيادتك فائدة أخرى، وهي أن تزيد في القضية: إِمَّا وجوبها ولا بدَّ، وإِمَّا إِمكانها، وإِمَّا أنَّها محالٌ لا تكون. وأنت إذا زدت علىٰ القضيَّة الَّتي هي مُخْبَرٌ عنه وخبرٌ؛ صفةً أخرىٰ - كما ذكرنا - جاز ذلك، وكانت الزِّيادة الَّتي زدتَ هي غرضك في الخبر، يعني أنَّها تصيرُ هي المحمول والخبر معًا، وكان المحمول والموضوع اللَّذان كانا هما المخبر عنه والخبر معًا؛ موضوعًا ومخبرًا عنه فقط، كقولكَ: زيدٌ منطلق. فإذا زدتَ فقلتَ: زيد المنطلق كريم، أو زيد منطلقًا[١] كريم. فيصير قولكَ: «زيد منطلقًا»[١] موضوعًا أي مخبرًا عنه ويصير قولك: «كريمٌ» هو المحمول، أي هو الخبر، وهكذا القول في النَّفي ولا فرق.

واعلم أنَّ القضايا إِمَّا مهملة، وإِمَّا مخصوصة، وإِمَّا ذواتُ أسوارٍ.

فالمخصوصة: ما كانت خبرًا عن شخصٍ واحدٍ، أو عن أشخاصٍ بأعيانهم؛ لا عن جميع نوعهم بنفي أو إيجابٍ؛ كقولكَ: زيد غير منطلق، وإِخوتك لا كرام، وفلان خليفة، وعمرو حيٌّ.

واعلم أنَّ هذا القسم الَّذي سمَّيناه: مخصوصًا؛ لا يقوم منه برهانٌ عامٌّ، فتحفَّظ من ذلكَ، وسيأتي بيان هذا القول في الكتاب الَّذي يتلو هذا (١٩٤)
الكتاب، إن شاء الله - عزَّ وجلَّ -.

وأمَّا ذواتُ الأسوار؛ فهي تنقسم قسمين في الإيجاب، وقسمين في النَّفي.

فقسما الإيجاب إِمَّا كلِّيٌّ وإِمَّا جزئيٌّ.

---

(١) س: منطلق.

فالكلِّيُّ ما وقع بلفظِ عمومٍ؛ كقولكَ: كلٌّ، أو جميع، أو لا واحد، وما أشبه ذلك.

والجزئيُّ ما وقع بلفظِ تبعيضٍ؛ كقولكَ: بعض، أو جزء، أو طائفة، أو قطعة، وما أشبه ذلك.

وقسما النَّفي: إدخال حروف النَّفي علىٰ كِلا هٰذين القسمين.

وهذه الأسماء الَّتي تعطي العموم المتيقَّن، أو التَّبعيض المتيقَّن هي المسمَّاة أسوارًا، لأنَّها كالسُّور المحيط بما في دائرته، أو سائر شكله، ومن هذه ـ أعني ذوات الأسوار ـ يقوم البرهان الصَّحيح ـ علىٰ ما يأتي بعدَ هذا، إن شاء الله؛ عزَّ وجلَّ ـ، وبها يقع الإلزام الَّذي به تبين الحقائق؛ كقولك: (كلُّ) إنسانٍ حيٌّ، أو جميع النَّاس أحياء، أو لا واحدٌ من النَّاس نهَّاق، أو لا واحدٌ[1] من النَّاس صهَّال. أو قولك: بعض النَّاس كاتب، أو طائفة من المسلمين[2] أطباء، وما أشبه ذلك. (وكقولكَ ـ في النفي ـ: لا بعض النَّاس حجر، وما أشبه ذلك).

وأمَّا المُهْمَلَة: فهي الَّتي لا يكون عليها شيء من الأسوار ـ الَّتي ذكرنا ـ وقد تنوب في اللُّغة العربية ـ المهملةُ مكانَ ذوات الأسوار، وذلك أنَّها لفظة تقع علىٰ الجنس أو النَّوع؛ كقولك: الحيُّ حَسَّاسٌ. أو كقولكَ: الإنسانُ حيٌّ. فإنَّ هذه لفظة إذا لم تَعْنِ بها واحدًا بعينه فلا فرق بين قولك: الإنسانُ حيٌّ. وبين قولك: كلُّ إنسانٍ حيٌّ. والحقيقة في ذلك عند قوَّة البحث أن تتأمَّل القضيَّة المهملة فتنظر في محمولها، فإن لم يمكن إلَّا أن يكونَ عامًّا[3] فالموضوع كُلِّيٌّ، وإن لم يمكن أن يكونَ عامًّا فالقضيَّة جُزْئِيَّة. وَمِمَّا يبيِّن هذا أنَّك إِنْ لَفَظْتَ بالمهمل فقلتَ: الإنسانُ حيٌّ ناطقٌ ميِّتٌ، الإنسان ضحَّاك. لم ينكر

---

(١) م: أحد.

(٢) م: من الناس.

(٣) م: فإن كان يمكن أن يكون عامًّا.

ذلك أحدٌ، ولو قلتَ: الإنسانُ طبيبٌ بالفعل، الإنسان حائك بالفعل. (١٩٥) لأنكرَ ذلك عليكَ كلُّ سامعٍ ولكذَّبوك، لأنَّ الصِّفة جزئية، وكذلكَ لو قلت: الأطباء محسنون. لكذَّبك كل سامع لأنَّ الأطباء عموم، والمحسنون (هم) بعض الأطباء بلا شكٍّ، فلمَّا حملتَ علىٰ المهمل صفةً جزئيَّة أنكرتها النُّفوس.

واعلم أنَّ السُّورَ الكلِّيَّ لا يجوزُ أنْ يوضع إلَّا قبل الموضوع، أي قبل المخبر عنه لا قبل المحمول، وهو الخبر، لأنَّك إذا قلتَ: كلُّ إنسانٍ حيٌّ. صَدَقْتَ، وإذا قلت: الإنسان كلُّ حيٍّ. كذبتَ؛ وإنَّما يجوز أن تقرنَ (السُّوَر الكليّ) بالمحمول إذا كان حدًّا أو (رَسْمًا)، كقولكَ: نفس الإنسان كلُّ حيَّةٍ ناطقةٍ ميِّتة ذاتُ جسدٍ ملوَّن[1]. وإذا قلتَ: الإنسانُ كلُّ ضحَّاكٍ. أو إذا كان السُّور جزئيًا مثل؛ قولك: الإنسان بعض الحيِّ.

[٤] باب العناصر:

اعلم أنَّ عناصر الأشياء ـ كلِّها ـ أي أقسامها، في الإخبار عنها؛ ثلاثة أقسام ـ لا رابع لها ـ:

إمَّا واجبٌ: وهو الَّذي قد وُجِدَ[2] وظَهَرَ، أو ما يكون مِمَّا لا بدَّ مِن كونه؛ كطلوعِ الشَّمس كلَّ صباحٍ، وما أشبه ذلكَ. وهذا يسمَّىٰ في الشَّرائع: «الفرض واللاَّزم».

وإمَّا ممكنٌ: وهو الذي قد يكون وقد لا يكون، وذلك مثل توقُّعنا أنْ تمطر غدًا، وما أشبه ذلك، وهذا يسمَّىٰ في الشَّرائع: «الحلال والمباح».

وإمَّا ممتنعٌ: وهو الَّذي لا سبيل إليه؛ كبقاء الإنسان تحت الماء يومًا كاملًا، أو عيشه شهرًا بلا أكلٍ، أو مشيه في الهواء بلا حيلة، وما أشبه

---

(١) م: يقبل اللون.

(٢) س: وجب.

ذلكَ، وهذه الَّتي إذا ظهرت من إنسانٍ علمنا أنَّه نبيٌّ؛ وهذا القسم يسمَّىٰ في الشَّرائع: «الحرام والمحظور».

ثمَّ الممكن ينقسم أقسامًا ثلاثة - لا رابع لها -:

ممكنٌ قريبٌ: كإمكان وقوع المطر عند تكاثف الغيم في شهرَيْ كانون، وغلبة العدد الكبير من الشُّجعان العددَ اليسيرَ من الجبناء.

(١٩٦) **وممكنٌ بعيدٌ**: وهو كانهزام العدد الكثير من الشُّجعان عند عددٍ يسيرٍ من جبناء، وكحجَّام يلي الخلافة، وما أشبه ذلك.

وممكنٌ مَحْضٌ: وهو الَّذي يستوي طرفاه، وهو كالمرء الواقف إِمَّا يمشي وإِما يقعد، وما أشبه ذلك.

وكذلك تَجِدُ هذا القسم المتوسِّط في الشَّرائع ينقسم أقسامًا ثلاثة: فمباح مستحبٌّ، ومباح مكروه، ومباح مستوٍ لا ميل له إلىٰ إحدىٰ الجهتين.

(**فأمَّا المباح المستحبُّ**: فهو الَّذي إذا فعلتَهُ أُجِزْتَ وإذا تَرَكْتَهُ لم تأثم ولم تُؤْجر، مثل صلاة ركعتين نافلةً تطوعًا.

وأمَّا المباح المكروه: فهو الَّذي إذا فعلته لم تأثم ولم تؤجر، وإذا تركته أُجِزْتَ؛ وذلك مثل الأكل متَّكئًا ونحوه.

وأما المباح المستوي: فهو الَّذي [إذا] فعلته أو تركته لم تأثم ولم تؤجر؛ وذلك مثل: صبغك ثيابك أيَّ لونٍ شئتَ، وكركوبك أيَّ حمولة شئت، ونحوه).

وقد يأتي اللَّفظ الَّذي يعبَّر به عن الممكن علىٰ وجوهٍ، فمنه ما يأتي بلفظ الإيجاب كقولكَ: ممكن أن يموت هذا المريض. وقد يأتي بلفظ الشَّكِّ فتقول: هذا المريض إمَّا يموت وإمَّا يعيش، وهذا الرُّمَّان إمَّا حُلْوٌ وإمَّا حامضٌ. وقد يأتي بلفظ النَّفي فتقول: هذا المريض لا ممتنع أن يَبْرأ.

واعلم أنَّ كلَّ ممكنٍ فإنَّك تصفه بالضِّدَّين معًا؛ أحدهما بالقوَّة،

والآخر بالفعل، كقولك: القاعد قائم، أي أنَّه قاعد بالفعل قائم بالإمكان.

واعلم أنَّ الواجب قبل الممكن؛ لأنَّ الواجبَ هو الموجود، وأمَّا الممكن فلم يأت بَعْدُ، وأمَّا الممتنع فهو باطلٌ لأنَّه لا يكون ولا يَظْهَرُ.

واعلم أنَّ الواجبَ ينقسم قسمين:

أحدهما: ما كان معلومًا قبل كونه أنَّه لا بدَّ من كونه، كطلوع الشَّمس غدًا، أو ما لم يزل ملازمًا واجبًا مُذْ وُجِدَ كملازمة التَّأليف للأجسام.

والثَّاني: ما كان قبل وجوبه غيرَ مقطوعٍ علىٰ أنَّه يكون كصِحَّة المريض أو موته.

واعلم أنَّ المُمْتَنِع ينقسم أقسامًا أربعةً:

أحدها: الممتنع بالإضافة؛ وهو إمَّا في زمانٍ دونَ زمانٍ، أو في مكانٍ (١٩٧) دونَ مكانٍ، أو من جوهرٍ دونَ جوهرٍ، أو في حالٍ دونَ حالٍ، كوجوب كون الفِيَلَة فاشية في الهند وكونها إلىٰ الآن ممتنعة من أن تكون فاشيةً في أرض الصقالبة، وكوجوب المُرْدَة في خلال استيفاء المرء أربعة عشر عامًا وامتناع اللِّحية في تلك المدة ووجوبها بعد وجودها، وكوجوب رفْعِ المرء الَّذي لا يجود بنفسه أو ليسَ مغمىً عليه لرطلٍ[1] وامتناع حمله ألفَ رطلٍ، وكامتناع الضَّعيف من رفع[2] خمسَ مئة رطل، ووجوب حمل القويِّ لها، وكإمكان الذَّكيِّ أن يغوصَ علىٰ المعاني الغامضة ويعمل الشِّعر الجيِّد، وامتناع ذلكَ من الغبيِّ البليد الأبله الطَّبع. فهذا وَجْهٌ.

والثَّاني: الممتنع في العادة قطعًا؛ وهو متشكِّلٌ في حسِّ النَّفس وتخيُّلها لو كان كيف كان يكون، كانقلاب الجماد حيوانًا، واختراع الأجسام دون تولُّدٍ، ونطق الجماد، وهذا القسم به تصحُّ نبوَّة النَّبيِّ، إذا ظهرت منه ولا سبيل إليها لغيره.

---

(١) لرطل: هي قراءة وأصل س، وفي هامش س: أرطالاً يسيرة.

(٢) من رفع: لم ترد في س، وجاء بدله: وكامتناع حمل الضعيف خمسَ مئة... إلخ.

والثَّالث: الممتنع في العقل؛ ككون المرء قائمًا قاعدًا في حالٍ واحدةٍ، وككون الجسم في مكانين، (وكانقلاب الَّذي لم يزل مُحْدَثًا، أو المحدَث لم يزل؛ أو وجود أشياءٍ كثيرةٍ لم تزل)، وهذا بالجملة هو كلُّ ما ضادَّ الأوائلَ المعلومة بأوّل العقل، وهذا ما لا سبيل إلى وجوده أصلاً، ولا يفعله الخالق أبدًا، ولا يكون ذلك أصلاً، وفيه فسادُ بِنْيَةِ العالَم، وانْخرامُ رُتَب العقول الَّتي هي أسباب معرفة الحقائق: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الأنعام: ١١٥].

والرَّابع: الممتنع المطلق؛ مثل كلِّ سؤالٍ أوجبَ علىٰ ذات الباري ـ
تعالىٰ ـ تغيُّرًا، فهذا هو الممتنع /لِعَيْنِهِ/ الَّذي ينقضُ بعضُهُ بعضًا، ويفسد
(١٩٨) أوَّله آخرَه[1]، وهذا مثل سؤال من يسأل هل يقدر الله ـ تعالىٰ ـ أنْ يخلق
مثله، ونحو هذا، فاعْلَمْهُ (لأنَّه لا يَحْدُثُ أوّلاً علىٰ الإطلاق).

واعلم أنَّه لا قسم لقضايا العالم غير ما ذكرنا أصلاً.

وقد يأتي ـ أيضًا ـ اللَّفظ الَّذي يعبَّر به عن الواجب بلفظ النَّفي وبلفظ الإيجاب، وقد يأتي اللَّفظ الَّذي يعبَّر به عن الممتنع بلفظ النَّفي، وقد يأتي (أيضًا) بلفظ الإيجاب، ولا سبيل إلىٰ أنْ يأتيا بلفظ شكٍّ؛ فتقول: واجب أن تطلع الشَّمس غدًا، (وممتنع أن لا تطلع غدًا)، وتقول: واجبٌ أن لا يوجد في النَّار برد، (وممتنع أن يوجد في النَّار برد).

وقد قال قوم: إنَّ العناصر اثنان؛ وهما: واجب وممتنع فقط. قالوا: ولا ممكن ـ البتَّةَ ـ، لأنَّ الشَّيء الَّذي تسمُّونه «ممكنًا» هو قبل وجوده ممتنع، وهو بعد وجوده واجب، فلا ثالث. قالوا: وما غاب عنَّا فإمَّا أنَّه في علم الله ـ تعالىٰ ـ يكون، وإمَّا أنَّه لا يكون، فإنْ كان الله ـ عزَّ وجلَّ ـ قد علم أنَّه سيكون، فهو الآن واجبٌ أن يكون، وإن كان ـ تعالىٰ ـ علم أنَّه لا يكون فهو الآن ممتنع أنْ يكون.

ونحن نقول: إنَّ هذا حكم فاسد.

---

(١) م: آخره أوله.

أمَّا حجتهم الأولىٰ من أنَّ الشَّيء قبل كونه مُمْتَنِعٌ؛ فخطأٌ، بل في القوَّة وفي الظَّنِّ ربَّما (قد) كان وربَّما لم يكن. وأمَّا احتجاجهم بعلم الله ـ تعالىٰ ـ فإنَّ الله ـ تعالىٰ ـ قد أمر ونهىٰ، فلو لم يكن الشَّيء الَّذي أمر به ـ تعالىٰ ـ متوهَّمًا كونه من[1] المأمور به لم يكن للأمر معنًى، فالمتوهَّم كونه هو الممكن، وأفعال المختارين قبل كونها داخلة في قسم الممكن[2]، بخلاف أفعال الطَّبيعة.

(١٩٩) ثمَّ نقول: إنَّ الحسَّ والعقل قد ثَبَتَ فيهما أنَّ بَيْنَ مشي القاعد الصَّحيح الجوارح والجسم الغير ممنوعٍ، وبين مشي المقعد المبطل السَّاقين؛ فرقًا، وهذا فرق بين الممكن والممتنع. وكذلكَ فيهما أنَّ بين قعود الصَّحيح ـ الَّذي ذكرنا ـ الَّذي إذا شاء تَرْكَهُ تَرَكَه، وبين قعود المقعد الَّذي لو رام جهده تَرْكَه لم يقدر؛ فرقًا واضحًا، /وهذا فرق بين الممكن والواجب. ويَلْزَمُ/[3] مَن قال بخلاف قولنا أنْ لا يتأهَّب للجوع إذا أصابه بأكل الطَّعام؛ لأنَّه إن كان انتهىٰ أجله فواجب أنْ يموت، وإن كان لم ينته أجله فممتنع أن يموت، وينبغي له أن يقتحم النِّيران إذ إن كان[4] في المغيب أنَّه لا يحترقُ فممتنعٌ أن يحترق، فيلزم مخالفنا أنَّ تأهُّبَه وفكرته وسعيه فيما يدفع به عن نفسه البرد والعطش والأذىٰ كتأهُّبه وفكرته لدفع حركة الفلك أو لمنع الشَّمس من الطُّلوع. ونحن إنَّما نناظر النَّاس حتَّى نردَّهم إلىٰ موجب العقل، أو الحسِّ، أو نلزمهم أن يخرجوا عن رتب العقل، وإلىٰ مكابرة الحسِّ، فإذا خرجوا إلىٰ ما ذكرنا فقد كفونا التَّعب معهم، ولزمنا الإعراض عنهم، وتركهم يتمنَّون الأضاليل، ويفرحون بالأباطيل؛ كالسُّكارىٰ والصِّبيان المغرورين بأحوالهم، المسرورين بأفعالهم، ونشتغل بما يلزمنا من تبيين الحقائق لطلاَّبها، فإنَّما نتكلَّم مع النُّفوس العاقلة المميِّزة، لا مع الألسنة فقط، ولا مع النُّفوس السَّخيفة.

---

(١) س: في.
(٢) م: قسم حد الممكن.
(٣) ما بين الخطَّين المائلين من (م)، ووَرَدَ في (س) هكذا: (وهذا فرقٌ بينَ الممكنِ والممتنع. والواجبُ أنْ نُلزمَ).
(٤) س: إذا كان.

[٥] باب الكلام في الإيجاب والسَّلب - وهو النَّفي - ومراتبه ووجوهه:

النَّفي المفيد معنىً، والَّذي تَنْفي به ما أوجبَ خصمك؛ إنَّما حكمه أن يكون للمحمول لا للموضوع، لأنَّك تُثْبت الاسم ثمَّ توجب له صفةً أو تنفيها عنه. ولو نفيتَ الموضوع - وهو الاسم المخبرُ عنه - لكنتَ لم تحصِّل معنىً تخبر عنه؛ كقولك: لا زيدَ منطلقٌ. لأنَّ ظاهرَ هذا اللَّفظ نفيُ زيدٍ ونفيُ الانطلاقِ معه. والأوائل يسمُّون مثلَ هذا: «قضية غير محصلة»، وإنَّما الصَّواب أن تقول: زيد غير منطلق، أو ليس منطلقًا. فتكون قد أثبتَّ زيدًا ونفيت عنه الانطلاق. والأوائل يسمُّون هذه: «قضية مسلوبة» و «متغيِّرة في المحمول» لأنَّك غيَّرتها عن الإيجاب. فتحفَّظْ في هذا المكان، فأقلُّ ما في
(٢٠٠) ذلك أن تجيب علىٰ أحد وجهي الكلام اللَّذين هما إمَّا نفيُ المخبَر عنه جملةً، وإمَّا نفي الصِّفة عنه، فتكونُ مجيبًا قبل تحقيق السُّؤال وتصحيحه، فيلزمك نقصُ الفهم والجور في الحكم.

وإذا أردتَ نفي ما أوجبَ خصمك نفيًا تامًّا صحيحًا فلا بدَّ لك من أنَّك إنَّما تريد نقض بعضه أو نقض كلِّه، فإنْ أردتَ نقضَ بعضه فبيِّنْ ذلكَ، وإنْ أردتَ نقضَ كلِّه فلا بدَّ من أن يجمع كلامك ثمانيةَ شروطٍ، وإلاَّ فليسَ نقضًا تامًّا:

أحدها(١): أن يكون الموضوعُ فيما أوجب هو وفيما نفيتَ أنتَ واحدًا، فإن كانا اثنين وقع الشَّغب، وذلك مثل قول القائل: الموجود محدَث. فيقول الآخر: الموجود ليس محدَثًا. فهذا فساد في بنية الكلام، وليس أحد الكلامين نقضًا للآخر، لأنَّ الباري - عزَّ وجلَّ - موجودٌ، وليس محدَثًا، والعالم موجودٌ وهو محدَث، ونحو ذلك عرض لأصحابنا من أهل السُّنَّة والمعتزلة فإنَّهم أكثروا التَّنازع والخوض حتَّىٰ كفَّر بعضهم بعضًا، فقالت المعتزلة: القرآنُ مخلوقٌ. /وهم يعنون العبارة المسموعة، وقال أصحابنا: القرآن لا مخلوق/. وهم يعنون علم الباري - عزَّ وجلَّ(٢) -.

---

(١) م: وهي. ثم حذف العدُّ واستعمل لفظة: «ومنها».

(٢) وقع المصنِّف - رحمه الله - في خطإٍ كبيرٍ في تصوير حقيقة الخلاف بين أهل السُّنَّة والمعتزلة. فالمعتزلة: لا يقصدون بذلك صوت القارىء، بل ينكرون أن يقوم=

والثَّاني: أن يكون المحمول الَّذي أوجبَ أحدُهما هو المحمول الذي نَفَىٰ الآخرُ لا غيره أصلًا، وذلك مثل قائل قال: زيد عالم. فقال مخالفه: زيد ليس بعالم. فإنْ عنىٰ أحدهما عالمًا بالنَّحو، وعنىٰ الآخر عالمًا بالفقه لم تتناقض قضيَّتاهما.

والثَّالث: أن يكون الجزءُ الَّذي فيه استقر الحكم من الموضوع واحدًا في كلتا القضيَّتين لا غيره؛ كقائل قال: زيد أسود. يريد أسود الشَّعر، فيقول الآخر: زيد ليس بأسود. يريد اللون أو العين.

والرَّابع: أن يكونَ الجزء من المحمول في القضيَّتين واحدًا لا متغايرًا؛ كقائل قال: زيد ضعيف. فيقول الآخر: زيدٌ ليس بضعيف. يريد أحدهما ضعف الجسم بالبنية الكلِّية، والآخر نفي ضعف الجسم بالمرض الذي هو جزء من أجزاء الضَّعف.

والخامس: أن يكون الزَّمان الذي أثبت فيه أحدُهما ما أثبت هو الزَّمان

= بذات الله كلام، ويزعمون أن الله يخلق كلامه في غيره من المخلوقات؛ كالشجر، والهواء. وأهل السُّنَّة لا يقولون بأن القرآن هو علم الله، بل (العلم) صفة من صفات الله تعالى غير (الكلام) وهذا كما أنَّه من صفات الذَّات، فكذلك هو من صفات الفعل، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: «ومذهب سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم، ما دلَّ عليه الكتاب والسُّنَّة، وهو الذي يوافق الأدلة العقلية الصريحة: أن القرآن كلام الله منزَّل غير مخلوق، منه بدأ، وإليه يعود، فهو المتكلِّم بالقرآن والتوراة والإنجيل وغير ذلك من كلامه، ليس ذلك مخلوقًا منفصلًا عنه، وهو ـ سبحانه ـ يتكلَّم بمشيئته وقدرته، فكلامه قائمٌ بذاته، ليس مخلوقًا بائنًا عنه، وهو يتكلَّم بمشيئته وقدرته، لم يقل أحد من سلف الأمة: إن كلام الله مخلوقٌ بائنٌ عنه. ولا قال أحد منهم: إن القرآن أو التوراة أو الإنجيل لازمة لذاته أزلاً وأبدًا، وهو لا يقدر أن يتكلم بمشيئته وقدرته. ولا قالوا: إنَّ نفس ندائه لموسى، أو نفس الكلمة المعيَّنة قديمة أزليَّة. بل قالوا: لم يزل الله متكلِّمًا إذا شاء، فكلامه قديم؛ بمعنى: أنَّه لم يزل متكلِّمًا إذا شاء» (مجموع الفتاوى: ٣٧/١٢). وانظر: «شرح العقيدة الطحاوية» ١٧٢/١ ـ ٢٠٦ للعلاَّمة ابن أبي العزِّ الحنفيّ ـ رحمه الله ـ.

(٢٠١) الذي نَفَىٰ فيه الآخرُ ما أثبت هذا لا غيره؛ كقائل قال: زيدٌ كاتب. أي قد كتب (ويكتب)، فيقول (الآخر): زيدٌ ليس كاتبًا. أي ليس الآن يكتب.

والسَّادس: أن تكون الحال الَّتي أثبتَ فيها أحدهما ما أثبت، هي الحال الَّتى نفىٰ فيها الآخر ما أثبت هذا لا غيرها، كقائل قال: الطِّفل فارس. يريدُ الإِمكان والاحتمال في البنية[1]، فيقول الآخر: الطِّفل ليسَ بفارسٍ. يريد بالفعل في حال الطُّفولة.

والسَّابع: أن تكون إضافة الشَّيء الَّذي أثبت هو وإضافة الشَّيء الَّذي نفىٰ خصمه إلىٰ شيءٍ واحدٍ لا إلىٰ شيئين، كقائلٍ قال: زيد عبد. فيقول الآخر: زيد ليس عبدًا. يريد أحدهما لله ـ عزَّ وجلَّ ـ، ويريد الآخر نفيَ أنَّه مُتَمَلَّكٌ لإنسانٍ، ونحو قولك: السَّيف يقطع. فيقول خصمك: السَّيف ليس يقطع. أردتَ اللَّحمَ، وأرادَ الحجارةَ.

والثَّامن: أن تكون القضيَّتان مستويتين في الجوهر أو في العرض، لا مختلفتين، كقائل قالَ: زيد ينتقل. فقال خصمه: زيد لا ينتقل. وهما يخبران جميعًا عن رجلٍ قاعدٍ في سفينة تسير، فهو ينتقل بالعرض، أي بنقل السَّفينة إيَّاه، وهو غير متنقل بذاته بل هو ساكن.

وبالجملة ففتِّشْ كلام خصمك فإنْ كان في كلامك الَّذي تريد إيجابه أو نفيه معنىً يخالف ما حكم هو فيه بإيجابٍ أو بنفي فبيِّنه ولا تخالف شيئًا من معانيه إلَّا بحرف النَّفي فقط، وإلاَّ كنتَ شَغَبِيًّا معنِّتًا[2] أو جاهلاً.

فهذه شروط النَّقيض.

والنَّفي الكلِّيُّ ـ وهو نفيك الصِّفة عن جميع النَّوع، أو (نفيك جميع الصِّفة) عن بعض النَّوع ـ تنطق به بلفظٍ يشبه في ظاهره الجزئيَّ لأنَّك إذا أردتَ النَّفي الكليَّ، وهو العام، قلتَ: ليسَ واحدٌ من النَّاس صهَّالاً، أو

---

(١) م: واحتمال البنية.

(٢) م: معيبًا.

ليسَ أحدٌ من النَّاس صهَّالاً، وليس واحد من الخيل ناطقًا، وليس شيء من (٢٠٢)
النُّطق في هذا الفرس.

والنَّفي الجزئيُّ ـ وهو نفيك الصِّفة عن بعض النَّوع لا عن كلِّه ـ تنطق به بلفظِ جزئيٍّ وبلفظِ كلِّيٍّ (لأنَّكَ تقول: [ليس] بعضُ النَّاس كاتبًا)[١].

ومعنىٰ هذين اللَّفظين واحد لا اختلاف فيه، أحدهما: ظاهره العموم. والثَّاني: ظاهره الخصوص.

والإيجاب الكلِّيُّ ـ وهو إثباتك الصِّفة لجميع النَّوع ـ: لا يكون إلَّا بلفظِ كلِّيٍّ إمَّا بسورٍ ـ كما قدَّمنا ـ، وإمَّا مهمل يقصد به العموم؛ كقولك: كلُّ إنسانٍ حيٌّ. أو كقولك: جميع النَّاس أحياء. أو تقول: الإنسان حيٌّ. وأنت لا تريد شخصًا واحدًا بعينه، أو تقول: النَّاس أحياء. وأنتَ لا تريد بعضًا منهم.

والإيجاب الجزئيُّ ـ وهو إثباتك الصِّفة لبعض النَّوع ـ: لا يكون أصلاً إلَّا بلفظِ جزئيٍّ؛ كقولك: بعض النَّاس كُتَّاب. فافهمْ هذه الرُّتبَ وتثبَّت فيها.

وقد قال بعض المتقدِّمين: إنَّ القائل إذا أتىٰ بقضيَّةٍ مهملةٍ فقال: «(إنَّ) الإنسان كاتب»: إنَّ الأسبقَ إلىٰ النَّفس أنَّ مراده بذلك بعض النَّوع لا كلُّه. وأمَّا نحن فنقول: إنَّ هذا القول غير صحيح، وإنَّ هذه المهملات ـ يعني الألفاظ الَّتي تأتي في اللُّغة مرَّةً للنَّوع كلِّه، ومرَّةً للشَّخص الواحد، ومرَّةً لجماعة من النَّوع ـ، فإنَّها إنْ لم يبيِّنِ المتكلِّمُ بها أنَّه أراد شخصًا واحدًا من النَّوع، أو بعض النَّوع دون بعض، أو لم يقم علىٰ ذلك برهان ضروريٌّ، أو مقبول، أو متَّفق عليه من الخصمين؛ فلا يجوز أن تحمل إلَّا علىٰ[٢] عموم النَّوع ـ كلِّه ـ لأنَّ الألفاظَ إنَّما وُضِعَتْ للإفهام لا للتَّلبيس.

---

(١) ما بين القوسين من (س)، ولم يرد في (م)، وفي العبارة نقصٌ لم تسعف النسختان في استكماله.

(٢) هكذا وردت في م: (إلَّا علىٰ)، وسقط في (س) حرف الاستثناء: (إلَّا)؛ واعتمده (ع)، والصواب إثباته.

وكلُّ لفظة فمعبِّرة عن معانيها ومقتَضِيَةٌ لكلِّ ما يفهم منها، ولا يجوز أن يكلَّفَ المخاطَبُ فهْمَ بعضِ ما تقتضيه اللَّفظة[1] دون بعض، إذ ليس ذلك في قوَّة الطَّبيعة البتَّةَ، بل هذا من الممتنع الَّذي لا سبيل إليه ومن باب التَّكهُّن، إلَّا باتِّفاقٍ منهما أو ببيانٍ زائدٍ، وإلاَّ فهي سَفْسَطَةٌ وشَغَبٌ وتطويلٌ بما لا يفيد ولا يحقّق معنًى.

(٢٠٣) وسمَّىٰ بعضُ المتقدِّمين قول القائل: كلُّ إنسان حيٌّ. وقولَ المخالف له: ليس[2] كلُّ إنسانٍ حيًّا؛ «ضدًّا»، وسمَّىٰ قولَ القائل: كلُّ إنسانٍ حيٌّ، وقول الآخر: لا /بَلْ/ بعض النَّاس حيٌّ؛ «نقيضًا». وذكر أنَّ النَّقيض أشدُّ مباينةً من الضِّدِّ، واحتجَّ بأنْ قال إنَّ القضيَّتين الأوليين اللَّتين سمَّيناهما: «ضدًّا» كلتاهما كلِّية، الواحدة موجبة والأخرى نافية، والقضيَّتان الأُخريان اللَّتان سمَّيناهما «نقيضًا»، الواحدة كلِّيَّة والثَّانية جزئيَّة، والواحدة موجبة والثَّانية نافية، فإنَّما اختلفت الأوليان[3] في جهةٍ واحدةٍ وهي الكيفيَّة فقط أي في الإيجاب والنَّفي، وهما متَّفقتان في الكمِّيَّة أي أنَّ كلتيهما كلِّيَّة، واختلفت الأخريان في جهتين: إحداهما الكيفيَّة، أي الإيجاب والنَّفي كاختلاف قضيَّتَي الضِّدِّ، والثَّانية الكمِّيَّة، وهي أنَّ الواحدةَ كلِّيَّة والثَّانية جزئيَّة. قال: فما اختلف من جهتين أشدُّ تباينًا ممَّا اختلفَ من جهةٍ واحدةٍ.

ونحن نقول: إنَّ هذا خطأ، وإنَّ هذا القائل إنَّما راعىٰ ظاهر اللَّفظ دونَ حقيقة المعنىٰ، وإنَّ قضاء هذا القائل وإنْ كان صادقًا في عدد وجوه الاختلاف، فهو قضاء كاذب في شدَّة الاختلاف، ولو (كان) قال مكان «أشدَّ»: «أكثر» لكان حقًّا. بل نقول: إنَّ الَّتي تسمَّىٰ «ضدًّا»، ونحن نسمِّيها: «نفيًا عامًّا» إن[4] شئت، أو: «نقيضًا عامًّا»، أشدُّ تباينًا من الأخرىٰ

---

(١) س: يقتضيه اللفظ.
(٢) له: سقطت من س. ليس: لا في م.
(٣) س: اختلف الأولتان.
(٤) س: أو إن شئت. ونقلت «أو» إلى ما بعد الفعل، وهو أصوب، كما في م.

الَّتي نسمِّيها: «نقيضًا خاصًّا»، أو إنْ شئتَ: «نفيًا خاصًّا» لأنَّ قائل الأولىٰ نفىٰ جميع ما أوجبه الآخر وكذَّبه في كلِّ ما حكىٰ، ولم يَدَعْ معنًى من معاني قضيَّته إلَّا وخالفه فيها وبايَنَه في جميعها. وأمَّا الثَّانية فإنَّ قائلها إنَّما نفىٰ بعض ما أوجبه[1] الآخر، وأمسك عن سائر القضيَّة فلم ينفها ولا أوجبها، ولا خالفه فيها ولا وافقه، وإنَّما بايَنَه في بعض قضيَّته لا في كلِّها، والمباينُ في الجميع أشدُّ خلافًا من المباين في البعض.

(٢٠٤) وإذا أتاكَ خصمك بمقدِّمةٍ مهملةٍ فقرِّرْ معه معناها: العمومَ[2] أرادَ أَم[3] الخصوصَ، أي علىٰ الكلِّ يحملها أم[3] علىٰ بعض ما يقتضيه اللَّفظ الَّذي تكلَّم به، وتحفَّظْ من إهمال هذا الباب.

وإذا قضيتَ قضيَّة فنفاها خصمك فتأمَّلْ فإن كان ما أوجبتَ ونفىٰ هو من **ذوات الوسائط** فحقِّقْ عليه في أنْ يبيِّن ما أراد؛ كقولك: زيد أبيض. فيقول هو: ليس زيد بأبيض. فإنَّه لا يلزمه بهذا القول أن يكون زيد أسود، ولعله أراد أنَّه أحمر أو أصفر. ومثال هذا في الشَّرائع أنْ تقول: أمر كذا حرام. فيقول خصمك: ليس بحرام. أو تقول: أمر كذا واجب. فيقول خصمك: ليس بواجب. فإنَّه في قوله: «ليس بحرام» ليس يلزمه أنَّه واجب، ولا في قوله: « (إنَّه) ليس واجبًا» أنَّه حرام، بل لعلَّه أراد أنَّه مباحٌ فقط.

وأما **غير ذوات الوسائط** فلا تبالِ عن هذا؛ لأنَّك إنْ قلت: زيد حيٌّ. فقال خصمك: هو غير حيٍّ. فقد أوجبَ أنَّه مَيْتٌ ضرورةً، ولا واسطة[4] هاهنا، وقد لزمه القول بموته[5] فانظر أنَّه قد يكون معنىٰ النَّفي بلفظ الإيجاب إلَّا أنَّ ذلك ليسَ شرطًا عامًّا تَثِقُ النَّفس به، بل هو في مكانٍ دون

(١) س: أوجب.
(٢) زاد في هامش س: «هل» قبل لفظة: «العموم».
(٣) س: أو.
(٤) م: وسط.
(٥) س: وقد لزمه الموت بقوله.

مكانٍ، لأنَّك تقول: فلان مَيت. فيقول خصمك: فلان يكتب أو فلان حيٌّ. فهذا معنىً صحيح في نفي الموت ولكن لا تثق بهذا؛ فإنَّك إذا قلتَ: فلان متّكىءٌ. فيقول خصمك: فلان جالس. فقد تكونان معًا كاذبَيْن بأنْ يكون المخبَرُ عنه قائمًا. وحقيقة النَّفي هو ما صدَق أحدهما وكذب الآخر، فإذا أردتَ حقيقةَ النَّفي ورفعَ الإشكال فلا بدَّ من أحد حروف النَّفي ـ الَّتي قدَّمنا ذكرها ـ فتأمَنُ (من) الغَلَط، ولهذا قال المتقدِّمون: إنَّ لكلِّ موجبةٍ سالبةٌ واحدةٌ، ولكلِّ سالبةٍ موجبةٌ واحدةٌ. أي أنَّ ذلكَ لا يكون إلَّا بإدخال حرف النَّفي فقط، /والله أعلم بالصَّواب/.

(٢٠٥)[٦] باب اقتسام القضايا الصِّدقَ والكذبَ:

وإذ قد ذكرنا أنَّ عناصر الأخبار ثلاثة ـ أي أَقسامُها[1] ثلاثة ـ وهي: واجبٌ، أو ممكن، أو ممتنع؛ فلنذكر ـ إنْ شاء الله عزَّ وجلَّ بتوفيقه لنا ـ وجوه اقتسام[2] القضايا الموجبات والنَّوافي للصدق والكذب في هذه الأقسام الثَّلاثة فنقول ـ وبالله تعالىٰ نتأيَّد ـ:

إنَّ النَّفي العامَّ والإيجاب العامَّ يقتسمان الصِّدق والكذب ضرورةً في عنصر الوجوب، فالموجبة أبدًا صادقةٌ حقٌّ، والنَّافية أبدًا كاذبةٌ باطلٌ؛ مثل قولك: كلُّ إنسانٍ حيٌّ. فهذا حقٌّ ونفيه كذب، إذا قلت: ولا واحد من النَّاس حيٌّ. فهذا أمر لا يخونك أبدًا، فاضبطه.

وكذلك ـ أيضًا ـ في عنصر الإمكان؛ فإنَّ قولك: كلُّ إنسانٍ كاتبٌ. إذا عنيت بالقوَّة، وأما إذا عنيت بالفعل فالقضيَّتان العامَّتان الموجبة والنَّافية كاذبتان فيه أبدًا؛ كقولك: كلُّ إنسانٍ كاتبٌ. أي: مُحْسِنٌ للكتابة، أو قولك: ولا أَحدٌ من النَّاس كاتب. فكلتاهما كذب.

وأمَّا في عنصر الامتناع فالنَّافية أبدًا صادقة، والموجبة أبدًا كاذبة،

---

(١) س: انقسامُها.

(٢) اقتسام: أقسام في س (في العنوان وأكثر الفصل، وهو خطأ).

كقولك: كلُّ إنسانٍ نهَّاقٌ. فهذا كذب، وإذا قلت: ليس أحد من النَّاس نهَّاقًا. فهذا صدق.

ثمَّ لنتكلَّم علىٰ النَّفي الخاصّ والإيجاب الخاصّ - إن شاء الله تعالىٰ - فنقول - وبالله تعالىٰ نتأيَّد -:

إنَّ قَضِيَّتَي النَّفي الخاصّ والإيجاب الخاصّ في عنصر الوجوب يقتسمان الصِّدقَ والكذبَ ضرورةً؛ لأنَّك تقول: بعض النَّاس حيٌّ. فذلك حقٌّ، ونَفْيُهُ: لا بعض الناس حيٌّ؛ كذبٌ.

وأمَّا في عنصر الامتناع فإنَّهما - أيضًا - يقتسمان الصِّدق والكذب: فإنَّ قولك: بعض النَّاس حجر؛ كذب، ونفيه: بعض النَّاس لا حجر؛ صدق، فتصدق النَّافية أبدًا في هذا القسم وتكذب الموجبة أبدًا فيه.

وأمَّا في عنصر الإمكان فكلتاهما[1] صادقة ضرورةً، وذلك قولك: بعض النَّاس كاتبٌ - تريد بالفعل - حقٌّ، ونفيه: بعض النَّاس لا كاتب - تريد (٢٠٦) بالفعل - حقٌّ.

ثمَّ لنتكلَّم علىٰ الإيجاب العامِّ والنَّفي الخاصّ، فنقول - وبالله تعالىٰ نتأيَّد -:

إنَّ قضيَّتَي الإيجاب العامّ والنَّفي الخاصّ في عنصر الإيجاب يقتسمان الصِّدق والكذب ضرورةً، فإنَّ قولكَ: كلُّ النَّاس حيٌّ. صدقٌ، ونفيه: لا كلُّ النَّاس حيٌّ، أو لا بعض النَّاس حيٌّ؛ كذب، فتصدق الموجبة أبدًا وتكذب النَّافية.

وأمَّا في عنصر الإمكان فإنَّهما - أيضًا - يقتسمان الصِّدق والكذب، فإنَّ قولكَ: كلُّ النَّاس كاتب - تريد بالفعل - كذب، ونفيه: لا كلُّ النَّاس كاتب؛ (أو لا بعض النَّاس كاتب) - تريد بالفعل - صدق، فتكذب الموجبة وتصدق النَّافية.

---

(١) س: فكلاهما.

وأمَّا في عنصر الامتناع فإنَّهما ـ أيضًا ـ يقتسمان الصِّدق والكذب ضرورةً، كقولك: كلُّ إنسانٍ نهَّاقٌ. كذبٌ، ونفيه: لا كلُّ النَّاس نهَّاق، أو لا بعض النَّاس نهَّاق؛ صدق، فتكذب الموجبة وتصدق النَّافية.

ثم لنتكلَّم علىٰ الإيجاب الخاصِّ والنَّفي العامِّ، فنقول ـ وبالله تعالىٰ نتأيَّد ـ:

إنَّ قضيَّتي الإيجاب الخاصِّ والنَّفي العامِّ في عنصر الوجوب يقتسمان الصِّدق والكذب ضرورةً؛ فإنَّ قولك: بعض النَّاس حيٌّ. حقٌّ، ونفيه: ليس واحد من النَّاس حيًّا؛ كذب، فتصدق الموجبة وتكذب النَّافية.

وأما في عنصر الإمكان فكذلك ـ أيضًا ـ لأنَّ قولك: بعض النَّاس كاتب. حقٌّ، ونفيه: لا واحد من النَّاس كاتب؛ كذب، فتصدق الموجبة وتكذب النَّافية.

وأما في عنصر الامتناع فكذلك ـ أيضًا ـ لأنَّ قولك: بعض النَّاس حجر. كذبٌ، ونفيه: لا واحد من النَّاس حجر؛ صدق، فتصدق النَّافية وتكذب الموجبة.

فتدبَّرْ هذه القسمةَ فإنَّك ترىٰ رتبةً حسنةً لا تخونك أبدًا، فاضبطْ: أنَّنا عنينا بقولنا ـ فيما تقدَّم لنا ـ: «عامٌّ» أنَّه الَّذي تسمِّيه الأوائلُ: «كلِّيًّا»، والَّذي قلنا فيه: «خاصٌّ» فهو الَّذي تسمِّيه الأوائلُ: «جزئيًّا».

واعلم أنَّ العموم في النَّفي والإيجاب في عنصر الإمكان /كاذبان أبدًا، وأنَّ الخصوص في النَّفي والإيجاب في عنصر الإمكان/ صادقان أبدًا.

(٢٠٧) واعلم أنَّ الموجبةَ العامَّة في عنصر الوجوب؛ صادقةٌ أبدًا.

واعلم أنَّ النَّافية العامَّة في عنصر الوجوب؛ كاذبةٌ أبدًا.

واعلم أن الموجبة الخاصَّة في عنصر الوجوب؛ صادقةٌ أبدًا.

واعلم أن النَّافية الخاصَّة في عنصر الوجوب؛ كاذبةٌ أبدًا.

واعلم أن الموجبة العامَّة في عنصر الإمكان؛ كاذبةٌ أبدًا.

واعلم أن النَّافية العامَّة في عنصر الإمكان؛ كاذبةٌ أبدًا.

واعلم أن الموجبة الخاصَّة في عنصر الإمكان؛ صادقةٌ أبدًا.

واعلم أنَّ النَّافية الخاصَّة في عنصر الإمكان؛ صادقةٌ أبدًا.

واعلم أن الموجبة العامَّة في عنصر الامتناع؛ كاذبةٌ أبدًا.

واعلم أنَّ النَّافية العامَّة في عنصر الامتناع؛ صادقةٌ أبدًا.

واعلم أنَّ الموجبة الخاصَّة في عنصر الامتناع؛ كاذبةٌ أبدًا.

واعلم أنَّ النَّافية الخاصَّة في عنصر الامتناع صادقةٌ أبدًا.

واندرج لنا ـ فيما ذكرنا آنفًا ـ أمر غلط فيه جماعة من النَّاس فعظم فيه خطَؤهم وفَحُشَ جدًّا. وذلك أنَّهم قدَّروا أنَّ القائلَ: ليس بعض النَّاس نهَّاقًا. أنَّه قد أوجب لسائرهم النَّهيق، فظنُّوها قضيَّةً كاذبةً، وهذا كذبٌ منهم، وظنٌّ فاسدٌ رديء باطل، يُنْتِج لهم نتائجَ عظيمة الفحش، لأنَّه لَمْ يخبر عن سائرهم بخبر أصلًا لا بأنَّهم ينهقون، ولا بأنَّهم لا ينهقون، ولا ندري لو أخبر أكان يخبر بكذبٍ أو بصدقٍ حتَّىٰ يخبر، فندري ـ حينئذٍ ـ صفة خبره، لكنَّه الآن قد صدق في نفيه النَّهيق عن بعضهم صدقًا صحيحًا متيقَّنًا، وسَكَتَ عن سائرهم، وليسَ يلزم من أخبر عن بعض النَّوع بخبرٍ يَعُمُّهُ ويَعُمُّ سائرَ نوعِه أنْ يخبرَ ولا بدَّ عن سائر النَّوع إلَّا إنْ شاء أن يخبر، والسُّكوت ليس كلامًا؛ ومن سكتَ فلم يتكلَّم. ولا يقضىٰ علىٰ أحدٍ بسكوته وأنَّه قضىٰ قضاءً لا يعلم إلَّا بالكلام إلَّا حيثُ أمضت الشَّريعة القضاءَ به فيما صار خارجًا بالأمر عن المعهود المعلوم فقط، وليسَ ذلك إلَّا في موضعين فقط لا ثالث لهما:

أحدهما: إقرار الرَّسول ـ عليه الصَّلاة والسَّلام ـ علىٰ ما رأىٰ(١).

---

(١) وهذا يسمَّى بالسُّنة التقريرية، وصورتُها: أن يسكت النبيُّ ﷺ عن إنكار قولٍ أو فعلٍ، قيلَ أو فُعل بين يديه أو في عصره، وعَلِمَ به؛ فذلك منزَّلٌ فعله في كونه مباحًا، إذ لا يُقرُّ ﷺ على باطلٍ. راجع: «البحر المحيط» للزركشي ٦/٥٤ ـ ٦٢.

والثَّاني: صمات البكر[١].

ومن تكلَّم فلم يسكت، ألا ترىٰ أنَّ من قال: نفس زيدٍ حيَّةٌ ناطقةٌ ميتةٌ. فهو صادق، فلو كانَ ظنَّ هذا الظانُّ الَّذي أبطلنا غلطه حقًّا لكانَ القائلُ: نفس زيدٍ حَيَّةٌ ناطقةٌ ميِّتة؛ كاذبًا، لأنَّه علىٰ حكم هؤلاء الجهَّال كان يكون موجبًا لسائر أنفس النَّاس غيرَ[٢] ما أخبر به عن نفس زيدٍ، وهذا ما (٢٠٨)
لا يظنُّه ذو عقلٍ؛ ولو كان هذا لكانت القضايا المخصوصة - كلُّها - كواذب، أي أنَّ كلَّ خبرٍ عن شخصٍ بعينه كان يكون كاذبًا، إذ ينطوي فيه عندهم أنَّ سائر نوعه بخلاف ذلك، فلمَّا كانَ هذا مكابرةً للحسِّ صحَّ ما قلنا أولاً من أنَّ المخبِر بأنَّ بعض النَّاس ليس حمارًا صادق، ولم يكن النَّفي لما هو منفيٌّ أولىٰ بالصِّدق فيه من الإيجاب لما هو موجب، ولم يلزمه أنْ[٣] يظنَّ به أنَّه أوجبَ الحماريَّة لسائر من سكت عنه من باقي النَّوع، لكنْ سائر النَّوع موقوف علىٰ ما هو عليه، أي له من الحكم ما قد وجبَ بَعْدُ له بغير هذه القضيَّة الَّتي قضيت علىٰ بعضه. وهذا الَّذي غلط فيه كثير مِمَّن تكلَّم في علوم الشَّريعة وسمَّوه بدليل الخِطَاب، وقضوا به القضايا الفاسدة[٤].

وكذلكَ من أخبر بمُمْكنٍ فقال: بعض النَّاس كاتب، أو ليس زيد كاتبًا. فليسَ فيه أنَّ سائر النَّاس لا كتَّابٌ، ولا أنَّ من عدا زيدًا كاتب، ولا يوجب قوله ما ذكرنا شيئًا ممَّا سكتَ عنه أصلاً، وإنَّما يؤخذ حكم سائرهم من دلائل أُخَرَ وقضايا غير هذه، ولو كان ما ظنَّه هؤلاء المغفَّلون لوجب

(١) كما في حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «**البِكْرُ تُستأذنُ**». قلتُ: إنَّ البكرَ تستحيي! قال: «**إذْنُها صِمَاتُها**».
أخرجه البخاريُّ (٦٩٧١)، ومسلم (١٤٢٠). وراجع المسألة في «المحلَّى بالآثار» ٩/٤٧١ (١٨٣٥).

(٢) س: على.

(٣) م: أنه.

(٤) أفرد المصنِّف لمسألة (دليل الخطاب) الباب السابع والثلاثين من «الإحكام في أصول الأحكام»، وكتب عنه أغلب من بحث الفقهَ وأصوله عند ابن حزم.

ضرورة أنَّ قول القائل: ليس زيد كاتبًا[١]. كذبٌ، إذ ذلك يوجب - علىٰ حكم هؤلاء - أنَّ جميعَ النَّاس حاشاه كتَّاب. فلمَّا كان كلا الأمرين باطلاً؛ بطل الحكم لجميع ما ذكروه[٢]، ولما صدق القائل: ليس زيد كاتبًا. والقائل: عمرو كاتب. والقائل: خالد حيٌّ. والقائل: ليس عبد الله حجرًا. ولم يوجب كلُّ ذلك حكمًا علىٰ غير مَنْ ذُكِرَ لا بموافقةٍ ولا بمخالفةٍ؛ صحَّ ما قلناه من أنَّ القضيَّة إنَّما تعطيك مفهومها خاصَّة وأنَّ ما عداها موقوفٌ علىٰ دليله، وبطل - أيضًا - قولُ من قالَ: إنَّ ما عداها خارج عن حكمها. وبطل - أيضًا - قول من قال: إنَّ ما عداها داخل في حكمها. وبالله - تعالىٰ - التَّوفيق.

ولا يظنُّ ظانٌّ أنَّ هذا نقضٌ لما قلنا في كُتُبِنا في أحكام الدِّين: إنَّ الحكمَ الَّذي حكم به الواحدُ الأوَّل - تعالىٰ - علىٰ لسان الَّذي ابتعثه رسولاً إلينا في شخصٍ من نوعٍ؛ أنَّه لازم لجميع ذلك النَّوع إلَّا أنْ يبيِّنَ أنَّه خَصَّ به ذلك الشَّخص. وقلنَا - أيضًا -: إنَّه غيرُ لازم لغير ذلك النَّوع - أيضًا - (٢٠٩)
أصلاً إلَّا ببيانٍ واردٍ بأنَّه فيما[٣] سواه من الأنواع[٤]. فمن ظنَّ في كلامنا هذا الظَّنَّ فقد غاب عن فهم قولنا.

وبيان ذلك: أنَّ عدد الأشخاص غير متناهٍ عندنا - علىٰ ما قدَّمنا في أوَّل هذا الدِّيوان - فلا سبيلَ إلىٰ عموم كلِّ شخصٍ منها بخطاب يخصُّه إذ هم حادثون جيلاً بعد جيل، والرَّسول - عليه السَّلام - مبتَعَثٌ ليحكم في كلِّ شخصٍ وعلىٰ كلِّ شخصٍ يحدث أبدًا إلىٰ انقضاء عالم الاختبار[٥]، فإذا حكمَ - عليه السَّلام - في شخصٍ بحكمٍ ولم يُعْلِمْنا أنَّه خاصٌّ به ولا

---

(١) س: زيد كاتب.

(٢) م: بكل ما ذكروا.

(٣) م: في.

(٤) «الإحكام في أصول الأحكام» (الباب: ١٢، فصل: ورود الأمر بلفظ خطاب الذكور. وفصل: أمره عليه السلام واحدًا هل يكون أمرًا للجميع) ١/٣٤٤ - ٣٥٣ ط: دار الكتب العلمية.

(٥) م: الاختيار.

انفرد[1] به ذلك الشَّخص بكلام يخصُّه به؛ كانَ كحكمه علىٰ البعض الَّذين في عصره، وكانَ ذلكَ جاريًا ـ بالمقدِّمات المقبولة ـ علىٰ كلِّ حادثٍ من الأشخاص أبدًا. ويكفي من بطلان هذا الاعتراض أنَّه لا شيءَ من كلامه ـ عليه السَّلام ـ أتىٰ مفردًا إلَّا وقد جاء مَعَهُ بيانٌ واضحٌ بأنَّه عامٌّ لمن سوىٰ ذلك الشَّخص ولما سواه أبدًا. وليسَ هذا مكان الكلام في ذلك، وإنَّما نبَّهنا عليه لئلَّا يتحيَّر فيه مَنْ صُدِمَ به ممَّن يقولُ بقولنا، وبالله ـ تعالىٰ ـ التَّوفيق.

واعلم أنَّ قولك: كلُّ النَّاس حيٌّ. (وقول الَّذي يناظرك: بعض النَّاس حيٌّ). ليس خلافًا لقولك. وكذلكَ لو قال: زيد حيٌّ. لكن هذا تَتَالٍ في الإيجاب لأنَّه تلاك فصوَّب بعض قولك، ولم يخالفك في سائره، ولا وافقك، لكنَّه أمسك عنه. وكذلك إذا قلتَ: كلُّ النَّاس لا حجر. فقال هو: بعض النَّاس لا حجر. فلم يخالفك ـ أيضًا ـ لكنَّه تتالٍ في النَّفي أي تتابع. وإنَّما يكون خلافًا إذا قلتَ: كلُّ النَّاس أحياء. وقال هو: ولا أحد من النَّاس حيٌّ. أو قال: ليس بعض النَّاس حيًّا. فهذا خلافٌ؛ أحدهما نفيٌ عامٌّ، والثَّاني نفيٌ خاصٌّ.

وأمَّا القضايا المخصوصة وهي الَّتي يخبر بها عن شخصٍ واحدٍ فإنَّها تقتسم الصِّدق والكذب أبدًا في الواجب والممكن والممتنع:

(٢١٠) أمَّا في الواجب فتصدق الموجبة أبدًا وتكذب النَّافية؛ كقولك: زيدٌ حيٌّ، /زيد/ لا حيٌّ.

وأمَّا في الممتنع فتكذب الموجبة أبدًا وتصدق النَّافية؛ كقولك: زيدٌ حجر، /زيد/ لا حجر.

وأمَّا في الممكن فكيف ما وافق حقيقة الخبر في صفة ذلك الشَّخص المخبر عنه؛ مثل قولك: زيدٌ طبيب، /زيد/ ليس بطبيبٍ؛ فإنَّ الَّتي توافق صفته تصدق، إمَّا الموجبة وإمَّا النَّافية، والَّتي تخالف صفته تكذب، إمَّا الموجبة وإمَّا النَّافية.

---

(١) م: أفرد.

[٧] باب ذكر موضع حروف النَّفي:

واعلم أنَّه واجب أن تراعي إذا أردتَ أنْ تنفي صفةً ما؛ أينَ تَضَعُ حرفَ النَّفي، فأصل الحكم فيه إذا أردتَ البيان ورفع الإِشكال أنْ تضعَ حرف النَّفي قبل الخبر لا قبل المخبر عنه، فيقول خصمك: زيدٌ حيٌّ. فتقولُ: زيدٌ لا حيٌّ.

واعلم أنَّ الأوائلَ إذا وضعوا حرف النَّفي قبل الموضوع الذي هو المخبَر عنه، كان معه خبرًا أو لم يكن معه خبر، فحينئذٍ يسمُّونه: «غير محصَّل». وإذا وضعوه قبل الموضوع، ووضعوه ثانيةً ـ أيضًا ـ قبل المحمول الَّذي هو الخبر سمَّوه أيضًا: «غير محصَّل ومتغيِّرًا». ولو وضعوه قبل المحمول فقط سُمِّيَ: «متغيِّرًا» فقط. وذكروا أنَّه قد يقع في المهمل الَّذي لا سور عليه، وفي المخصوص وهو الإخبار عن شخصٍ واحدٍ؛ وفي ذوات الأسوار. وإذا وضعوه قبل المحمول في القضية ذات السُّور سمَّوه: «مسلوبًا»، وإذا وضعوه قبل السُّور سمَّوه: «نقيضًا»، وإذا وضعوه في كلِّ موضعٍ من هذه المواضع جمعوا له الأسماء الثَّلاثة المذكورة.

وكلُّ قضيَّةٍ لم يكن حرف النَّفي قبل موضوعها الَّذي هو المخبر عنه فهي تسمَّىٰ: «بسيطة»، نافية كانت أو موجبة، ذات سورٍ كانت أو غير ذات سور، وذلكَ أنَّك إذا قلتَ: كلُّ لا إنسانٍ حجرٌ[١]. فإنَّك لم تحصِّل شيئًا تخبر عنه.

وتأمَّل عظيمَ الغلط الواقع في تسويتك وضع حرف النَّفي قبل السُّور، (٢١١)
ووضعه قبل المحمول، فإنَّك إذا قلت: لا كلُّ إنسانٍ كاتبٌ. صدقتَ، وكنتَ إنَّما نفيتَ بذلك الكتابة عن بعض النَّاس علىٰ الحقيقة، لا عن كلِّهم ـ علىٰ ما قدَّمنا من أنَّ النَّافية الجزئيَّة تظهر بقولِ كليٍّ وبجزئيٍّ أيضًا ـ. وتأمَّل ذلك في قولك: ليسَ كلُّ إنسانٍ كاتبًا. فإنَّ هذا أَبْيَنُ في اللُّغة العربية

---

(١) وذلك أنك. . . حجر: هذه عبارة م؛ وموضعها في س: وأنك إذا قلت لا إنسان حجر.

وأوضحُ في أنَّه نفيٌ جزئيٌّ[١]، وكذلكَ لو أضمرتَ اسمَ «ليس» فقلتَ: ليس كلُّ إنسانٍ كاتبٌ[٢]. أي ليسَ الحكمُ كلُّ إنسان كاتب، فهذه ـ كلُّها ـ نوافي جزئيَّات، فاضبطْ ذلك جدًّا. وأنت إذا قلت: كلُّ إنسان لا كاتب. فإنَّك نفيتَ الكتابة عن الجميع واحدًا واحدًا، فتحفَّظ من[٣] مثل هذا، فأيسر ما في ذلك أن يكون خبرك كذبًا، وإن كنتَ لم تقصده فتضلُّ بذلك منْ حُسْنِ ظنِّه بك، وهذه خُطَّة خَسْفٍ لا يرضىٰ بها فاضل.

واعلم أنَّك إنَّما تنفي ما تُلْصِقُ به حرف النَّفي، فإنْ ألصَقْتَه بالمحمول الَّذي هو الخبر عن المُخْبَرِ عنه نفيتَ المحمول ـ كلَّه ـ، وإنْ ألصقته بالسُّور فإنَّما تنفي بعض القضية أو جميعها علىٰ حَسَبِ صيغة لفظك في اللُّغة، ألا ترىٰ أنَّكَ تقول: ممكن أن يكون زيدٌ أميرًا. فإن جعلتَ حرف النَّفي قبل ممكن فقلت: لا ممكن أن يكون زيدًا أميرًا[٤]. فهذا «نقيض»، لأنَّك نفيتَ النَّوع وهو العنصر، يعني أنَّك نفيتَ إمكان القضيَّة ـ كلِّها ـ، فإذا جعلتَ حرف النَّفي بعد ممكن، وقبل ذكر يكون ـ الَّذي هو الزَّمان ـ فقلتَ: ممكن أن لا يكون زيد أميرًا. فهذا «تغيير» لأنَّ الإمكانَ لم تنفه بل أثبتَّه، لكن أدخلت فيه نفيَ ما أدخل خصمك فيه الإمكانَ، وتغيَّرت المقدمةُ عن حالها، وهي: كون زيد أميرًا. فإن جعلتَ حرف النَّفي بعد العنصر والزَّمان، أي بعد لفظ الجواز وهو الإمكان، وبعد لفظ الكون وقبل الموضوع الَّذي هو المخبر عنه؛ فقلتَ: ممكن أن يكون غير[٥] زيد أميرًا. فلم تنفِ عن زيدٍ شيئًا وهذا الَّذي يسمَّىٰ: «غير محصَّل»، ويسمَّىٰ ـ أيضًا ـ: «متغيِّرًا»، (إذا (٢١٢)
كانت [غير] بمعنىٰ ليس)، لأنَّك لم تنفِ عن شخصٍ بعينه شيئًا ولا نفيتَ[٦] ـ أيضًا ـ ما أوجب خصمك، ولا أوجبتَ ـ أيضًا ـ لشخصٍ بعينه شيئًا، لكن

---

(١) س: بجزئي.
(٢) س: كاتبًا.
(٣) م: في.
(٤) م: زيدٌ أميرًا.
(٥) م: لا.
(٦) س: أنفيت.

أخبرتَ عن غير زيدٍ، وغير زيد لا يتحصَّل من هو ولا ما هو، وأبقيتَ الإمكان والكون بحسبهما مثبتين لا منفيين. وكذلك المقدِّمة الَّتي أثبتَ خصمك؛ لم تنفها أنت، ولا أثبتَها - أيضًا - بل سكتَّ عنها جملةً فلم تناقضه ولا خالفته. وإنْ[1] جعلت حرف النَّفي بعد النَّوع، وبعد الزَّمان، وبعد الموضوع، وقبل[2] المحمول؛ فقلت: ممكن أن يكون زيد لا أميرًا. فهذا سلب، ويسمَّىٰ - أيضًا -: «انتقالاً»، لأنَّك أثبتَّ النَّوع الذي هو الإمكان، والزَّمان الَّذي هو الكون، والموضوع الَّذي هو المخبَر عنه، ونفيتَ عنه الحمل الَّذي أثبتَ خصمك فقط، فهذه قضيَّة نافية. وهكذا القولُ في القضايا المهملة، وفي القضايا المحصورة، ولا فرق في نفي ما تنفي وإيجاب ما توجب. فافهم اختلاف هذه الرُّتب فمنفعتها في إيراد الحقائق، وتثقيف المعاني، ورفع الإشكال؛ منفعة عظيمة جدًّا، وبالله - تعالىٰ - التَّوفيق.

واعلم أنَّك إذا أوجبتَ لمخبَرٍ عنه بلفظة: «ذي» شيئًا ما، مثل قولك: ذو مالٍ، أو ذو صفةٍ كذا. فإنَّك إذا أردتَ نفي ذلك عنه لم يكن لك بدٌّ من إبقاء لفظة ذي في نفيك ذلك عن من أوجبته له؛ فتقول: ليس ذا مال.

[٨] بقيَّة الكلام في اقتسام القضايا الصِّدقَ والكَذِبَ:

واعلم أنَّ من القضايا ما تصدق مفردةً وتصدق مجموعةً، ومنها ما تصدق مفردةً وتكذب مجموعةً، ومنها ما تكذبُ مفردةً وتصدق مجموعةً، ومنها ما تكذبُ مفردةً وتكذبُ مجموعةً.

فالَّتي[3] تصدق مفردةً ومجموعة؛ مثل قولك: الإنسانُ حيٌّ، الإنسانُ ناطقٌ، الإنسان ميِّتٌ، الإنسان ضحَّاكٌ. فكل ذلك حقٌّ صِدْقٌ، فإن قلتَ: الإنسان حيٌّ ناطقٌ ميِّتٌ ضحَّاك. فكلُّ ذلك حقٌّ صدقٌ. (٢١٣)

(١) م: فان.
(٢) س: وبعد.
(٣) س: فالذي.

وأمَّا الَّتي[١] تصدق مفردةً وتكذب مجموعةً؛ فكعبدٍ مجتهدٍ لنفسه لا لسيِّده، فقولك فيه: إنَّه عبدٌ. حقٌّ، وقولك فيه: مجتهدٌ. حقٌّ، فإنْ قلتَ: هذا عبدٌ مجتهدٌ. كذبتَ حتَّىٰ تبيِّن وجه اجتهاده؛ وإنَّما هذا في الصِّفتين المحمولتين إذا كانتا مضافتين إلىٰ شيئين مختلفين، فألْبَسْتَ بإسقاط ما هي مضافة إليه، وأَوْهَمْتَ أنَّ كلتا الصِّفتين مضافة إلىٰ شيءٍ واحدٍ.

وأمَّا الَّتي تصدق مجموعةً وتكذب مُفْتَرِقةً؛ فكرجلٍ قويِّ النَّفس ضعيف الجسم، فإنَّك إنْ قلتَ: فلانٌ ضعيفٌ. كذبتَ، وإنْ قلتَ: فلانٌ قويٌّ. كذبتَ. حتَّىٰ تجمع فتقول: فلانٌ قويُّ النَّفس، ضعيف الجسم. وإنَّما هذا فيما لا تقال فيه الصِّفة علىٰ الإطلاق لكن بإضافةٍ.

وأمَّا الَّتي تكذب مجموعةً ومفردةً؛ فكقولك: الإنسان صهَّال، الإنسان نهَّاقٌ، الإنسان شحَّاجٌ[٢]. فهذا كذبٌ؛ فإنَّ جمعته فقلتَ الإنسانُ صهَّالٌ نهَّاقٌ شحَّاجٌ[٣]، فهو كذبٌ ـ أيضًا ـ. فاضبطْ جميعَ هذا إنْ أردتَ تحقيقَ المعارف، وتصحيح القضايا، وبالله ـ تعالىٰ ـ التَّوفيق.

[٩] باب الكلام في المتلائمات[٤]:

هذه لفظة عبَّر بها الأوائلُ عن قضايا مختلفة الألفاظ متَّفقة المعاني، وإنْ كانَ ظاهر لفظ بعضها وحقيقة معناها النَّفي، وظاهر بعضها وحقيقة معناها الإيجابُ، وهي مع ذلك متَّفقة المعاني اتِّفاقًا صحيحًا لا اختلافَ بينها.

فاعلم أنَّه قد ترد أخبارٌ وقضايا بألفاظٍ شتَّىٰ ومعناها واحد، فيظنُّ
(٢١٤) الجاهلُ أنَّها مختلفة المعاني بسبب ما يرىٰ من اختلاف ألفاظها فيغلط كثيرًا،
وهذا ما ينبغي لطلَّاب الحقائق أنْ يضبطوه ويقفوا علىٰ مراتبه ولا يمرُّوا عنها معرضين، مثال ذلك من أحكام الشَّريعة، قولكَ: وَطْءُ الرَّجلِ كلَّ ما عدا

(١) س: الذي.
(٢) س: (سجاع) والشُّحاج: صوت البغل وبعض أصوات الحمار.
(٣) س: شجاع.
(٤) س: الملائمات.

الزَّوجةَ المباحةَ له، أو أمتَه المباحةَ له؛ حرامٌ. وقولك: ليسَ شيءٌ مِمَّا عدا زوجة الرَّجل المباحة له، أو أمته المباحة له؛ ليس حرامًا[1]. معنيان متَّفقان متطابقان، والألفاظ[2] مختلفة، ظاهر إحدىٰ القضيَّتين: إباحة، وظاهر الأخرىٰ: تحريم. وكذلك إذا قلتَ: ليسَ كلُّ ما ليسَ لحم خنزيرٍ حلالاً. وقولك: بعض ما ليس لحم خنزيرٍ ليس حلالاً. فهذان لفظان مختلفان ومعنيان متَّفقان، وهكذا ينبغي أن تتأمَّل الألفاظ الواردات، وتتأمَّل معانيها، لئلَّا تتجاذب أنتَ وخصمُك فنونَ الاختلاف والتَّشاجر؛ وأنتما متَّفقان غير مختلفين.

واعلم أنَّ قولكَ إذا قلت: ممكن أن يكون، (وقلتَ: ممكنٌ أنْ لا يكون)، وقلت: غير ممتنع أن يكون، (وغير ممتنع أن لا يكون)، وقلت: غير واجب أن يكون، وقلت: غير واجب أن لا يكُون؛ فكلُّها متلائمات، أي متَّفقات المعاني.

واعلم أنَّ قولكَ: واجب أن لا يكون، ممتنع أن يكون، غير ممكن أن يكون؛ متَّفقات المعاني.

واعلم أنَّ قولك: غيرُ واجب أن يكون، غير واجب أن لا يكون؛ مُتَّفقان.

واعلم أنَّ قولك: غير ممتنع أن يكون، وقولك: غير ممتنع أن لا يكون؛ متَّفقان.

واعلم أنَّ قولكَ: ممكن أن يكون، وممكن أن لا يكون؛ متَّفقان.

واعلم أنَّ هذه السِّتَّة ـ كلَّها ـ متَّفقة.

واعلم أنَّ قولكَ: ممكن أن يكون. ليس نفيه: ممكن أن لا يكون. لكن نفيه أن تقول: لا ممكن أن يكون. ونقيض قولك: واجب أن يكون؛ (٢١٥)

---

(١) س: له حلالاً.

(٢) م: بألفاظ.

قولُك: لا واجب أن يكون. وضدُّه: واجب أن لا يكون. ونقيضُ: ممتنع أن يكون؛ لا ممتنع أن يكون. وضدُّه: ممتنع أن لا يكون. وهذا هو الَّذي سمَّيناه نحن فيما خلا: نفيًا عامًّا، ونفيًا خاصًّا.

واعلم أنَّ قولك: كلُّ مؤلَّفٍ لا أزليٌّ. وقولكَ: ليس واحد من المؤلَّفات أزليًّا؛ متَّفقان. وقولكَ: ليسَ كلُّ مرضعة حرامًا. وقولك: بعض المرضعات حلال؛ متَّفقان. وقولكَ: بعض المؤلَّفات غير مركَّبٍ. وقولك: ليس كلُّ مؤلَّفٍ مركَّبًا؛ متَّفقان.

واعلم أنَّ قولكَ: ليس واحد من المؤلَّفات غير محدَث. وقولكَ: كلُّ مؤلَّفٍ محدَث؛ متَّفقان.

وممَّا يدخل في هذا النَّوع كلُّ عددٍ استثني منه عدد، فقولك[1]: مئة غير واحدٍ. ملائم لقولك: تسعة وتسعون. وقولكَ: مئة غير تسعة وتسعين. ملائم لقولك: واحد. وكذلك كلُّ عددٍ أضفتَ إليه عددًا آخر فإنَّه ملائم للعدد المساوي /لهما/، كقولك: ثلاثة وسبعة. فذلك ملائم لقولك: عشرة. فاعلمْه!

والجامع لهذا الباب هو أنَّك إذا أثبتَّ معنًى بلفظ إيجابِ لشيءٍ ما ثُمَّ نفيتَ عن ذلك الشَّيء نفي الصِّفة الَّتي أوجبت له، (فقد أوجبتَ له تلك الصِّفة). وكلُّ كلام أعطي معنىً كإعطاء كلام آخر /له/، فالكلامان مختلفان والمعنىٰ واحد، فاحفظ هذا واضبطه.

وأنتَ إذا سلبتَ شيئًا ما معنًى ما، أي نفيته عنه بلفظ النَّفي، ثمَّ أوجبتَ لذلكَ الشَّيء نفيَ ذلكَ المعنىٰ الذي نفيته عنه في القضيَّة الأخرىٰ، فاللَّفظان مختلفان والمعنىٰ واحد. (مثال ذلكَ أنْ تقول: زيدٌ صالح. فإذا سلبتَ الصَّلاح فقلت: زيد غيرُ صالحٍ. فإذا نفيتَ النَّفي فقلت: زيد ليس غير صالح. فقد أوجبتَ له الصَّلاح)، فاضبط هذا تَسْتَرِحْ من شغبٍ كثيرٍ، وتخليطٍ كبيرٍ، ولا تَعْدُ هذه الرُّتبة، إنْ شاء الله ـ تعالىٰ ـ.

---

(١) س: كقولك.

واعلم أنَّ الكليَّ من الأخبار الَّتي تسمَّىٰ قضايا ومقدمات؛ يقتضي الجزئيَّ منها، أي أنَّ الجزئيَّ بعض الكلِّيِّ إذا كان كلاهما موجبًا أو كلاهما نافيًا، وهو معنىً من معاني التَّتالي الَّذي ذكرنا قبلُ. ألا ترىٰ أنَّك تقول: كلُّ حسَّاسٍ حيٌّ، فهذه قضيَّةٌ كلِّيَّة ثم يقول خصمك أو أنت: كلُّ إنسانٍ (٢١٦) حيٌّ. فليست هذه الجزئيَّة معارضة لتلك الكلِّيَّة أصلًا، ولا منافية لها، بل هي بعضها وداخلة تحتها، ومثل هذا في الشَّريعة قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]. ثمَّ قالَ رسول الله ﷺ: «**القَطْعُ فِي رُبْعِ دينارٍ**»[1]. فهذه الجزئيَّة بعض تلك الكلِّيَّة وتفسيرٌ لجزء من أجزائها، وليست دافعة لها، ولا لشيء منها أصلًا، ولا مانعة من القطع في أقلَّ من ربع دينارٍ إلَّا بإدخال حرف النَّفي فينتفي ـ حينئذٍ ـ ما نفاه اللَّفظ الجزئيُّ، ويكون ذلك كقول القائل: الحسَّاسُ ناطق. ثمَّ يقول بعد ذلك: لا ناطقَ إلَّا الإنسانُ والمَلَكُ والجنيُّ. فتكون هذه الجزئيَّة مبيِّنةً لمرادِ القائل: الحسَّاسُ ناطقٌ. أي أنَّه أراد بعض الحسَّاسينَ لا كلَّهم، وليسَ ذلكَ كذبًا لأنَّ الحسَّاسِ يقع علىٰ الإنسان ـ أي يوصف به ـ كما يقع علىٰ كلِّ حيٍّ. وهكذا القولُ في الكلِّيَّات من النَّوافي، والجزئيَّات منها ولا فرق، وبالله ـ تعالىٰ ـ التَّوفيق.

فقد أتينا علىٰ كلِّ ما بطالب الحقائق والإشراف علىٰ صحيح معاني الكلام إليه فاقةٌ وضرورةٌ من أحكام الأخبار وهي الأسماء المركَّبة، وبقيت أشياء تقع ـ إن شاء الله؛ عزَّ وجلَّ ـ في الكتاب الَّذي يتلو هذا، وهو كتاب صناعة البرهان. ولم نترك إلَّا أشخاص تقاسيم من موجبات وسوالب، من البسائط[2] والمتغيِّرات، والمحصورة والمهملة، ومن المخصوصة، ومن الاثْنَيْنيَّة والثُّلاثية والرُّباعية؛ لا يحتاج إليها، وإنَّما هي تمرُّنٌ وتمهُّرٌ لمن تحقَّق بهذا العلم تحقُّقًا يريدُ ضبط جميع وجوهه. وإنَّما هذه المسائل التي تركنا كالنَّوازل الموضوعة في الفقه؛ كقول القائل: رجلٌ ماتَ وترك عشرينَ

---

(١) أخرجه البخاري (٦٧٨٩)، ومسلم (١٦٨٤) بلفظ: «**تُقطَعُ اليدُ في ربع دينارٍ فصاعدًا**». وقد بحث المؤلف هذه المسألة في «المحلَّىٰ» (٢٢٨٥ ـ ٢٢٨٦).

(٢) س: الوسائط.

جدَّة متحاذيات[1]، وعشرينَ من بنات[2] البنين وبني البنين، بعضهم أسفل من بعض في دَرَج مختلفةٍ. فمثل هذا لا يُحتاج إليه لأنَّه لا يمرُّ في الزَّمان، (٢١٧) ولكنَّه تمهُّر وتفتيقٌ للذِّهن، وكنحو المسائل الطِّوال الَّتي أدخلها أبو العبَّاس /محمَّدُ بنُ يزيدٍ/ المبرِّد في صدر كتابه: «المقتضب»[3] في النَّحو، فإنَّها لا تَرِدُ علىٰ أحدٍ أبدًا لا في كتابٍ ولا في كلام، وكنحو (كلام) كثيرٍ من وحشي اللُّغة كالعفنجج، والعجالط، والقذعمل[4]، ولسنا نذمُّ من طلب هذا كلَّه بل نصوِّب رأيه، لكنَّا نقول: ينبغي لطالب كلِّ علم أن يبدأ بأصوله الَّتي هي جوامع (له) ومقدِّمات، ثمَّ بما لا بدَّ منه من تفسير تلك الجمل، فإذا تمهَّر في ذلك وأراد الإيغال والإغراق فليفعلْ، فإنَّه من تدرَّب بالوَعِر زادَ ذلك في خفَّة تناوله السَّهل، فقد بلغنا عن بعض الأنجاد[5] أنَّه كانَ إذا أراد حربًا أدمنَ لباس دِرْعَيْن قبل ذلك بمدَّةٍ، فإذا حاربَ خلع إحداهما لتخفَّ عليه الواحدة، والنَّفس هكذا، (وبالله التَّوفيق)، وله الأمرُ من قبلُ ومن بعد.

تمَّ كتاب باري أرمينياس والحمد لله ربِّ العالمين؛ (علىٰ ذلك كثيرًا كما هو أهله، وصلَّى الله علىٰ سيِّدنا محمَّدٍ، وعلىٰ آل محمَّدٍ وسلَّم تسليمًا كثيرًا مؤبدًا).



---

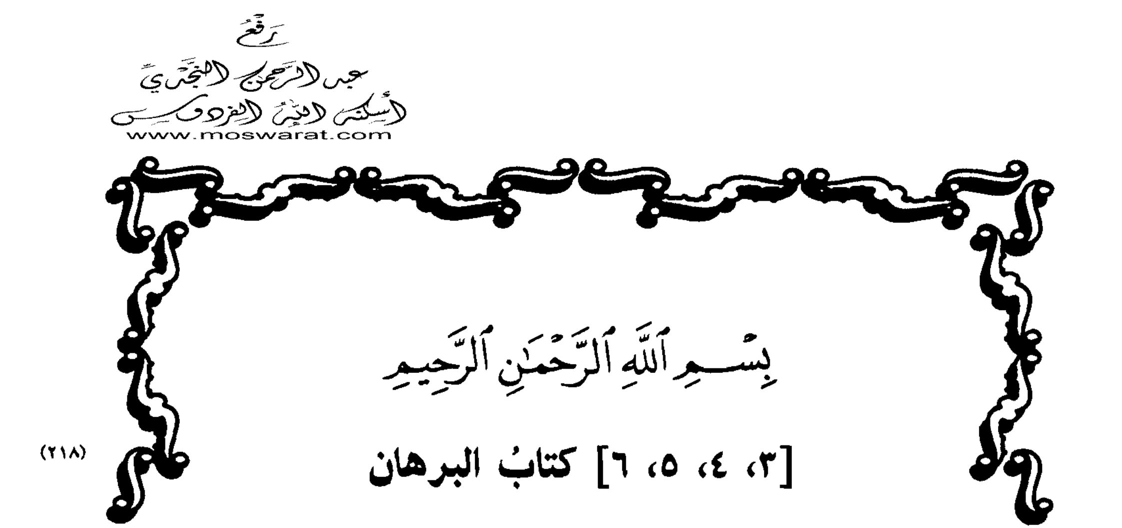
(١) المتحاذيات: المتساويات في الدَّرجة، بحيث لا تكون واحدة أعلى من الأخرى ولا أنزل منها، لأنَّ الجدات إنما يرثن كلُّهن إذا كنَّ في درجةٍ واحدةٍ، ومتَى كان بعضُهنَّ أقربَ من بعضٍ، فالميراثُ لأقربهنَّ. «المغني» لابن قدامة ٦٢/٩، وانظر: «المحلى بالآثار» ٢٧٢/٩ (١٧٢٩).

(٢) س: عمات.

(٣) أبو العبَّاس المبرِّد، إمام النَّحو محمَّد بن يزيد البصري (ت: ٢٨٦هـ)، صاحب «الكامل». ترجمته ومصادرها في «السِّير» ٢٩٩/١٣). وكتابه «المقتضب» في أربعة مجلدات، حقَّقه: محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بوزراة الأوقاف المصرية: ٨٢ ـ ١٣٨٨ هـ. وطبعته دار الكتب العلمية ببيروت: ١٩٩٩.

(٤) العفنجج: الضخم الأحمق. العجالط: الخاثر. القذعمل: الضخم من الإبل.

(٥) النَّجد: الشُّجاع الماضي فيما يُعجِزُ غيره. «القاموس» (نجد).



(٢١٨)

[٣، ٤، ٥، ٦] كتابُ البرهان

(قالَ أبو محمَّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ـ رضي الله عنه ـ):

هذا الجزءُ من ديواننا هذا جمعنا فيه:

ما في الكتاب الثَّالث من كتب أرسطاطاليس في المنطق وهو المسمَّىٰ باليونانية: «أنولوطيقيا».

وما في الكتاب الرَّابع من كتبه في المنطق وهو المسمَّىٰ باليونانية: «أفوذقطيقا»[١]، لتَنَاسُبِ[٢] مَعْنَيَي الكتابين، إذ الغرضُ فيهما البيان عن صور[٣] البرهان وشروطه علىٰ ما نفسِّر[٤] بعد هذا ـ إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ.

وأضفنا إليه ـ أيضًا ـ ما ذكره في كتابه الخامس من كتبه في المنطق، وهو المسمَّىٰ: «طوبيقا»[٥]، وهو الموضوع في الجدال[٦]، وزدنا في هذا /الكتاب/ أشياء من مراتب الجدال وشروط /كثيرة/ (مِمَّا) لا غنىٰ بالمتناظرين

---

(١) أفوذقطيقا يعرف باسم أنولوطيقا الثاني أيضًا؛ وفي م: أقوذقطيقا.

(٢) س؛ ليناسب.

(٣) م: صورة.

(٤) س: على نفس.

(٥) م: طونيقي.

(٦) س: الجدل.

الطَّالبين للحقائق عنها، إذ ما ذكر في (هذا) الكتاب هو من شروط[1] قيام البرهان وتوابعه اللاَّحقة له.

وأضفنا إليه ـ أيضًا ـ ما ذكره في كتابه السَّادس من كتبه في المنطق (وهو) المسمَّىٰ باليونانية: «سوفسطيقا»[2]، وهو صفة أهل الشَّغب المنكبِّين عن الحقائق إلىٰ نصر الجهل والشَّعوذة، إذ لا غنىٰ بطالب الحقائق عن معرفة أهل هذه الصِّفة والتأهُّب لهم.

فلمَّا كانَ كلُّ ما ذكرنا متشبِّثًا بالبرهان جمعناه إليه وبلغنا الغاية في[3] (٢١٩) التَّقصِّي والبسط والشَّرح والإيجاز كما وعدنا، ولله الحمد. فنقول ـ /وبالله التَّوفيق/، وبالخالق الأوَّل /الواحد/ نستعين ـ:

[١] [نظرة عامة في القضايا وانعكاسها]:

قد مضىٰ لنا في الكتب المتقدِّمة من هذا الدِّيوان أمورٌ يجبُ ضبطها وذكرها وحضورها في الفهم والحفظ والإيراد لها عند الحاجة إليها من التَّبيين[4] لكَ من غيرك والتَّبيين منكَ لغيرك، بحول الواحد الأوَّل وقوَّته الموهوبة منه لنا ـ عزَّ وجلَّ ـ، ونحن الآن آخذون في ثمرة هذا الدِّيوان وغرضه الَّذي إيَّاه قصدنا بكلِّ ما تقدَّم لنا في الأجزاء المتقدِّمة لهذا الجزء، وغرضُنا /في هذا الجزء/ بيان إقامة البرهان وكيفيَّة تصحيح الاستدلال في جمل الاختلاف الواقع بين المختلفين في أيِّ شيءٍ اختلفوا فيه، فنقول ـ وبالواحد الأوَّل تعالىٰ نتأيَّد ـ:

إنَّنا قد قلنا: **إنَّ القضيَّة لا تعطيكَ أكثر من نفسها**، فإنْ اتَّفق الخصمان عليها، وصحَّحاها، والتزما حكمها، واختلفا في فرعٍ من فروع ذلكَ

(١) س: شرط.
(٢) س: سوفسطيا.
(٣) م: من.
(٤) م: التبين.

المعنىٰ؛ وجب عليهما أن يأتيا بقضيَّةٍ أخرىٰ يتَّفقان علىٰ صحَّتها ـ أيضًا ـ، فإنْ كانت القضيَّتان المذكورتان صحيحتَيْن في طبعهما، وفي تركيبهما[1]؛ فالانقياد لهما ـ حينئذٍ ـ لازم لكلِّ واحدٍ[2].

واعلم أنَّ القضيَّتين المذكورتين إذا اجتمعتا سمَّتهما الأوائلُ: **«القرينة»**. واعلم أنَّ باجتماعهما ـ كما ذكرنا ـ تحدُث أبدًا عنهما قضيَّة ثالثة صادقة أبدًا لازمة ضرورة لا محيدَ عنها، وتسمَّىٰ هذه القضية الحادثة عن اجتماع القضيَّتين /الأولىٰ والثَّانية: /**«نتيجة»**، /لأنَّها انْتُتِجَتْ[3] عن تينَك القضيَّتين،/ والأوائلُ يسمُّون القضيَّتين والنَّتيجة معًا في اللُّغة اليونانيَّة: (٢٢٠) «السِّلْجِسْمُوس»[4]، وتسمَّىٰ الثَّلاث[5] ـ كلُّها ـ في اللُّغة العربية: **«الجامعة»**.

مثال ذلك أن تقول: كلُّ إنسان حيٌّ. فهذه قضيَّة تسمَّىٰ علىٰ انفرادها: «مقدِّمة»، ثمَّ تقول: وكلُّ حيٍّ جوهر. فهذه ـ أيضًا ـ قضيَّة تسمَّىٰ علىٰ انفرادها: «مقدِّمة»، فإذا جمعتهما معًا فاسمهما «قرينة» لاقترانهما، وذلك إذا قلتَ: كلُّ إنسانٍ حيٌّ، وكلُّ حيٍّ جوهر. فيحدث من هذا الاجتماع قضيَّة ثالثة، وهي أنَّ كلَّ إنسانٍ جوهرٌ، فهذه قضيَّة تسمَّىٰ علىٰ انفرادها «نتيجة»، فإذا جمعتها ثلاثتها[6] سُمِّيَت ـ كلُّها ـ: «جامعة»، والجامعة باليونانيَّة: «السِّلجسموس».

وقد قدَّمنا في الجزء الَّذي قبلَ هذا **ذكر القضايا، وأنَّها بسائط ومتغيِّرات**:

وقلنا: إنَّ **المتغيِّرات** في الموضوع هي غير المحصَّلات، وهي الَّتي

---

(١) س: وتركيبها.
(٢) م: أحد.
(٣) يقال: (انْتَتَجَتِ النَّاقةُ) من باب الافتعال؛ إذا ذهبتْ علىٰ وجهها فولدتْ حيثُ لا يُعرف موضِعُها. أو ولدتْ مِنْ تِلقاء نفسها ولم يَلِ نِتَاجَها أحدٌ. انظر: «تاج العروس» (مادة: نتج).
(٤) م س: السجلسموس. والصَّواب ما أثبته، وهي بالإنكليزية: (Syllogism).
(٥) س: الثلاثة. ووقعت لفظة كلها بعد: «العربية» في م.
(٦) س: لثلاثتها.

تقع /فيها/ حروف النَّفي قبل الشَّيء الموصوف وهو المخبر عنه، وهو الَّذي تسمِّيه الأوائلُ: الموضوع. فاعلم أنَّ هذه الَّتي تسمَّىٰ متغيراتٍ لا تنتج، أي أنَّه لا يوثق بأنَّها تنتج علىٰ كلِّ حالٍ إنتاجًا صحيحًا أبدًا لا يخون البتَّةَ، وإنْ كانت قد تُنتج في بعض الأحوال صِدْقًا فقد تنتج أيضًا كذبًا. وما كان بهذه الصِّفةِ مِمَّا /قد/ يصدق مرَّةً ويكذب أخرىٰ، فلا ينبغي أن يوثق بمقدِّماته ولا بنتائجها الحادثة عنها، ولا يجب أن يلتزم في أخذ البرهان، وإنَّما ينبغي أن يوثَقَ بما قد تُيُقِّنَ أنَّه لا يخون أبدًا.

ثمَّ قلنا: إنَّ **البسائط** ـ وهي التَّي حقَّقتَ معنىٰ[1] المخبَر عنه، ثمَّ أوجبتَ له صفة، أو نفَيْتَ عنه صفة ـ منها محصورات، ومهملات. وبيَّنَّا أنَّ **المحصور** هو ما وقع قبله لفظ (يبيِّن أنَّ المراد به العموم، وهو المسمَّىٰ: كُلِّيًا، أو لفظ) يبيِّن أنَّ المراد به الخصوص، وهو المسمَّىٰ: جزئيًّا؛ وذلك مثل قولك: كلُّ النَّاس ناطق، بعض النَّاس ناطق، أو كاتب ـ إن شئت ـ، (٢٢١) ليس أحد من النَّاس نهَّاقًا، ليس بعض النَّاس نهَّاقًا، أو كاتبًا ـ إن شئت ـ، وما أشبه ذلك.

وذكر الأوائل أنَّ **المهملات** لا تُنتج ـ كما ذكرنا ـ في المتغيِّرات سواءً سواءً، وهذا في اللُّغة العربية /قول/ لا يصحُّ، وإنَّما حكىٰ القوم عن لغتهم، لكنَّا نقول: إنَّ المهملة ما لم يبيِّن النَّاطق بها أنَّه يريد بها بعض ما يعطي اسمها، أو لم يمنع من العموم (بها) مانع ضرورةً، فإنَّها كالمحصورة الكلِّيَّة ولا فرق. وسيأتي بيان هذا فيما يُستأنَفُ إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ؛ فعلىٰ هذا الحكم يلزم أنَّ المهملَ ينتج كإنتاج المحصور الكلِّيِّ.

ثمَّ نرجع فنقول: إنَّ **الجزئيَّات من المحصورات**، والمهمل الذي يوقَنُ أنَّه جزئيٌّ؛ لا ينتج، بمعنىٰ أنَّه لا ينتج إنتاجًا صحيحًا ضروريًّا أبدًا، وإنَّما (قلنا) هذا إذا كانت المقدِّمتان معًا جزئيَّتين؛ نافيتين كانتا أو موجبتين. وأمَّا

---

(١) س: مع.

إذا كانت إحداهما كلِّيَّةً والأخرى جزئيَّةً فذلك ينتج على ما نبيِّن بعد هذا، إن شاء الله ـ تعالىٰ ـ.

واعلم أنَّ **القضيَّة المخصوصة** ـ وهي الَّتي تخصُّ شخصًا واحدًا بعينه ـ فحكمها في كلِّ ما قلنا حكم الجزئيَّة ولا فرق، وذلك[1] نحو قولك: زيد منطلق، وما أشبه ذلك.

ثم قلنا: إنَّ **المحصور ينقسم قسمين: موجبٌ ونافٍ**. فاعلم أنَّ القضايا النَّافيات أيضًا لا تنتج؛ كلِّيَّتين كانتا أو جزئيَّتين، أي أنَّها لا تنتج إنتاجًا موثوقًا به في كلِّ حالٍ، وإنَّما ذلكَ إذا كانتا معًا نافيتين، وأمَّا إذا كانت إحداهما نافية والأخرىٰ موجبة فذلك ينتج، علىٰ ما نبيِّن بعد هذا، إنْ شاء الله ـ تعالىٰ ـ.

فصحَّ الآن أنَّ المقدِّمات الَّتي ينبغي أنْ يوثق بها هي المحصورات، والمهمل الذي في معنىٰ المحصور، وهي كلُّ قرينةٍ كانت فيها[2] مقدِّمة كلِّيَّة أو مقدِّمة موجبة، إمَّا أن تكون إحدىٰ المقدِّمتين قد جمعت الأمرين معًا: (٢٢٢) العموم الإيجاب، وإمَّا أن تكون المقدِّمتان اقتسمتا الأمرين فكانت الواحدة كلِّيَّة والثَّانية موجبة، /وإمَّا أن تكون كلُّ واحدةٍ منهما كلِّيَّة موجبة./

واعلم أَنَّنا قَدْ قدَّمنا أنَّ **(أقلَّ) القضايا قضيَّة من كلمتين**: موضوع ومحمول، بمعنىٰ مخبر عنه وخبر، فإذا أردتَ أن تجمع قضيَّتين يقوم منهما برهان، فلا بدَّ /لكَ/ من أن يكون في كلتا القضيَّتين لفظةٌ موجودةٌ في كلِّ واحدةٍ منهما، أي تتكرَّر تلك اللَّفظة في كلِّ واحدةٍ من المقدِّمتين. ولا بدَّ من أن يكونَ في كلِّ واحدةٍ منهما لفظة تنفرد بها ولا تتكرَّر في الأخرىٰ، إذ لو اتَّفقتا في المخبر عنه والخبر لكانت القضيَّتان قضيَّةً واحدةً ضرورة، كقولك: كلُّ إنسانٍ حيٌّ، وكلُّ حيٍّ جوهرٌ. فهاتان قضيَّتان قد تكرَّر ذكر الحيِّ في كلِّ واحدةٍ منهما، وهذه اللَّفظة المتكرِّرة كما ذكرنا تسمِّيها

(١) س: في ذلك.

(٢) س: قبلها.

الأوائلُ: «الحدَّ المشترك»، من أجل اشتراك القضيَّتين فيه، وقد انفردت كلُّ واحدة منهما بلفظةٍ فانفردت الأولىٰ بالإنسان لأنَّه ذكر فيها ولم يذكر في الثَّانية، ولو ذكر لكانت الثَّانية هي الأولىٰ نفسها، وانفردت الثَّانية بالجوهر ولم يذكر في الأولىٰ ولو ذكر لكانتا واحدة، فافهم هذا واضبطه، إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ.

واعلم أنَّ **القضايا البسيطة المحصورة** تنقسم قسمين: قسمًا ينعكس، وقسمًا لا ينعكس.

والانعكاس هو: أنْ تجعل الخبر مخبرًا عنه موصوفًا، وتجعل المخبر عنه خبرًا موصوفًا به، من غير أن يتغيَّر المعنىٰ في ذلك أصلًا، بل إنْ كانت القضيَّة موجبةً قبل العكس فهي بعد العكس /موجبة، وإنْ كانت/ نافية قبل العكس فهي بعد العكس نافية، وإن كانت صادقة قبل العكس فهي بعد العكس صادقة، وإن كانت كاذبة قبل العكس فهي بعد العكس كاذبة، إلَّا أنَّه في بعض المواضع تكون القضيَّة كلِّيَّةً قبل العكس، وجزئيَّةً بعد العكس لا يحيلها[1] العكسُ بغير هذه البتَّةَ، وإنَّما نعني بهذا العكس ما[2] لا يستحيل أبدًا فيما ذكرنا قبل.

(٢٢٣) وأمَّا الَّتي قد تنعكس ـ كما ذكرنا في بعض المواضع ـ وربَّما ـ أيضًا ـ تتبدَّل إذا عكست، إمَّا من صدقٍ إلىٰ كذبٍ، وإمَّا من كذبٍ إلى صدقٍ، وإمَّا من نفيٍ إلىٰ إيجابٍ، وإمَّا من إيجابٍ إلىٰ نفيٍ؛ فهذه هي القسم الَّذي قلنا فيه إنَّه لا ينعكس، وليسَ هذا القسم مما يُتَعَنَّىٰ به في إقامة البرهان لأنَّه قد يخون وليسَ بمستمرِّ الصِّدق أبدًا. والعكسُ ـ الَّذي ذكرنا ـ إنَّما هو تبدُّل مواضع الألفاظ في القضيَّة فقط.

وقد قدَّمنا وجوه أقسام الصِّفات للموصُوفِينَ[3] قَبْلُ وأنَّها ستَّة[4]:

---

(١) يحيلها: في م وأصل س، وبهامش س لا تختلف في.
(٢) م: الذي.
(٣) س: في الموصوفين.
(٤) م: خمسة.

فوصف الشَّيء بما هو واجبٌ له ينقسم قسمين: إمَّا أعم منه؛ كالحياة للإنسان، فإنَّها تعمُّه وتعمُّ معه أنواعًا[١] كثيرةً سواه. وإمَّا مساوٍ[٢]؛ كالضَّحك للإنسان، فإنَّه لكلِّ إنسانٍ وليس لغير النَّاس أصلًا، ولا يجوز أن يكون أخصَّ البتَّةَ.

ووصف الشَّيء بما هو ممكن له ينقسم قسمين: إمَّا أعمّ؛ كالسَّواد، فإنَّه في بعض النَّاس وفي أشياء من غير النَّاس. وإمَّا أخصُّ؛ كالطِّبِّ، فإنَّه في بعض النَّاس دون بعضٍ، وليس لغير النَّاس، ولا يجوز أن يكون مساويًا أصلًا، لأنَّه لو كان مساويًا لكان واجبًا، والواجب غير المُمْكِن.

ووصف الشَّيء بامتناعه بما هو ممتنعٌ فيه، فيكون[٣] أعمَّ؛ كوصف الإنسان بأنَّه ليس حجرًا، فإنَّ هذا الوصف يعمُّه ويعمُّ كلَّ حيوانٍ، وقد يمكن أنْ يوجدَ مساويًا كنفي الجمادية عن الحيوان.

ثم نرجع إلىٰ بيان العكس فنقول ـ وبالخالق الواحد نتأيَّد ـ:

إنَّ النَّافية الكُلِّيَّة تنعكس نافيةً كلِّيَّةً، فنقول: لا واحد من النَّاس حَجَرٌ. فإذا عكستَ[٤] قلتَ: لا[٥] واحد من الحجارة إنسان. واعلم أنَّ (كلَّ) ما انعكس كلِّيًا فإنَّه ينعكس جزئيًا، إذ كلُّ ما أوجبته للكلِّ فهو موجب لكلِّ جزءٍ من أجزائه الَّتي تسمَّىٰ باسمه، وكلُّ ما نفيته عن الكلِّ فهو منفيٌّ عن كلِّ جزءٍ من أجزائه الَّتي تسمَّىٰ باسمه.

نريد بالأجزاء هاهنا أشخاص النَّوع الَّتي كلُّ شخصٍ منها يسمَّىٰ باسم (٢٢٤)
النَّوع، فإنَّ كلَّ آدميٍّ يسمَّىٰ في ذاته إنسانًا، والنَّوع كلُّه ـ أيضًا ـ يسمَّىٰ إنسانًا، ولم نُرِدْ أجزاء الجسم الَّتي لا يقع[٦] علىٰ الجزء منها اسم الكلِّ،

---

(١) س: أنـــواعٍ.
(٢) م: مساويًا.
(٣) م: يكون.
(٤) م: عكستها.
(٥) م: ولا.
(٦) في م: (التي قَدْ لا يقع).

كَيَدِ الإنسان ورِجْلِهِ. ألا ترىٰ أنَّك لو قلتَ ـ أيضًا ـ: ولا بعض الحجارة إنسانٌ. أو قلت: لا بعض النَّاس حجرٌ. لصدقتَ، فهذا الَّذي ذكرنا عكسٌ صحيحٌ صادقٌ أبدًا.

والموجبة الكلِّيَّة تنعكس موجبة جزئيَّة فتقول: كلُّ إنسانٍ حيٌّ. فإذا عكستَ قلتَ: وبعض الأحياء إنسان. وهذا عكسٌ[1] صادقٌ أبدًا.

واعلم أنَّ ما كان من هذا الباب والَّذي بعده ممَّا قلنا فيه إنَّه ينعكس جزئيًا فإنَّه لا ينعكس[2] كلِّيًا أصلاً لأنَّه ليس كلُّ ما وجب للجزء وجب للكلِّ. ألا ترىٰ أنَّك لو قلت: وكلُّ حيٍّ إنسانٌ. لكذبتَ لأنَّ المَلَكَ حيٌّ وليسَ إنسانًا، والفيل حيٌّ وليس إنسانًا. ولا تغترَّ بما تجد من هذا الباب (ينعكس) كلِّيًا صادقًا نحو قولك: كلُّ حيٍّ حَسَّاسٌ وكلُّ حسَّاسٍ حيٌّ. ولو قلتَ ـ أيضًا ـ: وبعض الحسَّاس حيٌّ؛ لصدقتَ، وهذا إنَّما يصدقُ في المساوي فقط. فإنَّ هذا العكس إنْ صدق في مكانٍ كذبَ في آخر ـ كما قدَّمنا ـ. وإنَّما يكذب ذلك إذا كان الوصف أعمَّ من الموصوف أو أخصَّ منه ـ كما قدَّمنا ـ؛ فأمَّا الأعمُّ فنحو قولك: كلُّ إنسانٍ حيٌّ. وأمَّا الأخصُّ فكقولنا: كلُّ طبيبٍ إنسانٌ. فإذا عكستَ فقلتَ: وبعضُ النَّاس أطباءَ. صدقتَ، ولو قلتَ: وكلُّ النَّاس أطباء. كذبتَ، فلهذا قصدنا إلىٰ عكسها جزئيَّة لأنَّها تصدق في كلِّ ذلكَ أبدًا علىٰ كلِّ حالٍ من عامٍّ أو خاصٍّ أو مساوٍ، فتحفَّظ من هذا الباب ولا تغلط فيه، وأنتَ إذا سلكتَ الطَّريق الَّتي نهجنا لكَ أمنتَ الغلط البتَّةَ، ولم يكن /لَهُ/ إلىٰ كلامك سبيل.

والموجبة الجزئيَّة تنعكس موجبةً جزئيَّةً، فتقولُ: إنْ كانَ بعض النَّاس
(٢٢٥) نحويِّين فبعض النَّحويِّين ناس. ولا تنعكسُ كلِّيَّة، لأنَّك وإن كنتَ تصدق في بعض المواضع فإنَّك كنتَ تكذبُ في مواضع أخر ـ أيضًا ـ. وإنَّما[3] تصدق

(١) عكس: سقطت من س.
(٢) م: يُعكسُ.
(٣) قد تقرأ في س: (وإنَّها)، وهكذا أثبتها (ع)، وما أثبته فمن (م) وهي فيها واضحة.

في الحمل الأخصّ والمساوي وتكذب في الحمل الأعمّ، وأنتَ إذا عكستها جزئيَّة صدقتَ أبدًا علىٰ كلِّ حالٍ. ألا ترىٰ أنَّك تقول: (إذا) كان بعض النَّحويِّين ناسًا فكلُّ النَّاس نحويُّون؛ كذبتَ.

واعلم أنَّ هذه القضايا ـ كلَّها ـ الَّتي ذكرنا أنَّها تنعكس، أي أنَّها تصدق إذا عُكِسَتْ أبدًا؛ فإنَّها تصدق في إيجابك الواجب، وفي إخبارك عن الممكن بما هو حقٌّ من صفاته وفي نفيك الممتنع.

واعلم أنَّ النَّافية الجزئيَّة لا تنعكسُ، أي أنَّها ليسَ لها رتبة تصدق فيها أبدًا لأنَّها وإنْ صدقتْ في نفي الممتنع إذا قلتَ: ليسَ بعض النَّاس حجرًا، فعكستَ فقلتَ: ولا بعض الحجارة إنسان. فصدقت، فإنَّك إنْ نفيتَ الممكن حقَّ نفيه فقلتَ: ليس كلُّ إنسانٍ طبيبًا. فإنَّك صادق، فإنْ عكستَ فقلتَ: ولا كلُّ طبيبٍ إنسانٌ، أو قلت: ولا بعضُ الأطباء ناسٌ. كنتَ كاذبًا، فلهذا لم نشتغل بعكس النَّوافي في الجزئيَّات لأنَّها في بعض المواضع تكذِبُ في العكس. فافْهم ذلك[1] ـ كلَّه ـ فبكلِّ طالبِ علمِ حقيقةٍ إليه /أعظمُ/ حاجةٍ.

ونمثِّل ذلكَ بمثالٍ شرعيٍّ فنقول: إنَّك تقولُ في النَّافية الكلِّيَّة: إذا صحَّ أنَّه ليس شيء من (المسكرات حلالاً فليسَ شيءٌ من) الحلال مسكر، أو لو عكستها جزئيَّة لصدقت ـ أيضًا ـ، ولكن الكلِّيَّ أتمُّ وأعمُّ للمطلوبات، فاكتفينا به إذا وجدناه واستغنينا به عن أن نذكر ما ينطوي فيه من جزئيَّاته، لأنَّ[2] الإخبار عن الكلِّ إخبار عن كلِّ جزءٍ من أجزائه. وتقولُ ـ في الموجبة الكلِّيَّة ـ: إذا كان كلُّ والدٍ واجبَ البرِّ فبعضُ الواجبِ برُّهُم الوالد. ولو عكستها كلِّيَّة لكذبت؛ لأنَّه يجب برُّ الأمِّ، والخليفة، والعالم، والفاضل، والجار، وليسَ واحدٌ من هؤلاء والدًا.

وتقولُ في عكس الموجبة الجزئيَّة: إذا كان بعض الكفار مباحَ الدَّم(٢٢٦)

---

(١) م: هذا.

(٢) س: إلا أن.

فبعضُ المباحِ دماؤُهم كفارٌ[1]. ولو عكستها كلِّيَّة فقلتَ: وكلُّ مباحِ دَمُهُ كافرٌ. لكذبتَ، لأنَّ الزَّاني المحصن مباحٌ دمه وليس كافرًا. فافهمْ هذا ـ كلَّه ـ وثِقْ به، فإنَّه لا يخونك أبدًا. وبرهان صِحَّة ما ذكرنا أولاً إذْ قلنا: لا واحد من النَّاس حجر، وأنَّه ينعكس كلِّيًا؛ فنقول: ولا واحد من الحجارة إنسانٌ؛ أنَّه إن خالَفَنا في صحَّة هذا العكس مخالفٌ قلنا: إنْ كان عكسنا هذا ليسَ حقًّا فنقيضه حقٌّ علىٰ ما قدَّمنا من اقتسام قضيَّتي النَّفي والإيجاب للصِّدق والكذب. ونقيض قولنا: لا واحدٌ من الحجارة إنسانٌ، بعضُ الحجارة إنسانٌ، فنضمُّ قولنا: بعض الحجارة إنسان؛ إلىٰ مقدِّمتنا الَّتي صحَّحنا فنقول: لا واحد من النَّاس حجر، وبعض الحجارة إنسان، وإذا كان بعض الحجارة إنسانًا فبعض النَّاس حجارة، وقد قدَّمنا أنَّه ليس واحد من النَّاس حجرًا، وهذا تناقضٌ ومحالٌ. وهذا الَّذي ذكرناه /فإنَّما هو/ في عنصر الوجوب وهو لزوم الصِّفة للموصوف. وأمَّا في عنصر الإمكان فلا فرقَ بين قضاياه في الموجبات الجزئيَّات وبين ما ذكرنا من قضايا عنصر الوجوب، فنقول في الحمل الأعمِّ: إنْ كان بعض النَّاس أسود فبعض السُّودان ناس. ونقول في الحمل الأخصِّ: إنْ كان بعض النَّاس طبيبًا فبعض الأطباء ناس. وليس في الإمكان حملٌ مساوٍ، لأنَّ المساوي لازم لجميع النَّوع بالفعل.

وأمَّا قضايا الإمكان الكُلِّيَّات **فإنَّها في الموجبات كواذب، نقول: ممكن أن يكون كلُّ إنسانٍ أسود أو طبيبًا. فهذا كذب. وعكس الحمل /الأعمِّ كاذب ـ أيضًا ـ وهو: ممكن أن يكون كلُّ أسودٍ إنسانًا. وأمَّا عكس الحمل/ الأخصِّ فصادق، نقول: ممكن أنْ يكون كلُّ طبيبٍ إنسانًا.**

وأمَّا قضايا الإمكان النَّوافي فالكلِّيَّة كاذبة أبدًا هي وعكسها، نقول: إن كان ممكن أن لا يكون واحد من النَّاس أسود أو طبيبًا فممكن أن لا يكون (٢٢٧) واحد من السُّودان أو الأطباء إنسانًا.

---

(١) م: كافر.

وأمَّا النَّافية الجزئيَّة في عنصر الإمكان فإنَّها تنعكس نافية جزئيَّة. نقول: ممكن أن لا يكون بعض النَّاس أسود. وعكسها: (ممكن) أن لا يكون بعض السُّودان إنسانًا. وهذا في الحمل الأعمّ، وتكذب في الحمل الأخصّ لأنَّك إذا قلتَ: ممكن أن لا يكون بعض النَّاس طبيبًا؛ فتصدق، فإذا عكستَ وقلتَ: ممكن أن لا يكون بعض الأطباء إنسانًا؛ كذبتَ.

وأمَّا في عنصر الامتناع فإنَّ الموجبة الجزئيَّة تنعكس موجبة جزئيَّة؛ نقول: ممتنع أن[1] يكون بعض النَّاس حجرًا، وممتنع أن (لا) يكون بعض الحجارة إنسانًا. وتنعكس أيضًا موجبة كلِّيَّة صادقة؛ فنقول: ممتنع أن يكون كلُّ واحدٍ من الحجارة إنسانًا.

وأمَّا الموجبة الكلِّيَّة فتنعكس ـ أيضًا ـ كلِّيَّة وجزئيَّة صادقتين أبدًا، نقول: ممتنع أن يكون كلُّ واحدٍ من النَّاس حجرًا، وممتنع أن يكون كلُّ واحدٍ من الحجارة إنسانًا، وممتنع أن يكون بعض الحجارة إنسانًا.

فأمَّا[2] النَّافية الكلِّيَّة في عنصر الامتناع فتنعكس جزئيَّة، فنقول: إن كان ممتنع أن لا يكون كلُّ واحدٍ من النَّاس حيًّا، فممتنع أن لا يكون بعض الأحياء إنسانًا. وهكذا تصدق في منع نفي الضَّحك المساوي للنَّوع. وفي الحمل الأخصّ كالطِّبّ وما أشبهه نقول: إنْ كان ممتنع أن لا يكون كلُّ واحدٍ من الأطباء إنسانًا فممتنع أن لا يكون بعض النَّاس طبيبًا.

وأمَّا النَّافية الجزئيَّة في عنصر الامتناع فإنَّها تنعكس نافية جزئيَّة؛ كقولك: ممتنعٌ ألَّا يكون بعض /النَّاس حيًّا، وممتنع أن لا يكون بعض/ الأحياء ناسًا، وهذا[3] ينعكس في الحمل المساوي والأخصّ أبدًا.

ومنفعتنا بمعرفة عكس القضايا من[4] وجهين: (٢٢٨)

---

(١) س: أن لا.
(٢) م: وأما.
(٣) م: وهكذا.
(٤) م: في.

أحدهما: ما يُستأنف من ردّ بعض البراهين الّتي فيها صعوبة إلىٰ البيِّن اللّائح منها، وهو الّذي يأتي، إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ في ردّ أنحاء الشّكل الثّاني والثّالث إلىٰ الشّكل الأوّل مفسّرًا في موضعه.

والوجه الثّاني: في تصحيح المقدّمات الّتي يريدُ طلّاب[1] الحقائق تقديمها ليجعلوها أصولاً لينتجوا منها ما يشهد للصَّحيح من الأقوال.

وإذ قد قدَّمنا أنَّ القضيَّة تكون من موضوع ومحمولٍ، أي من مخبَرٍ عنه وخبر، وأنَّ القرينة تكون من مقدّمتين في كلّ واحدةٍ منهما لفظة تشترك فيها المقدّمتان معًا؛ فاعلم أنَّ كلَّ لفظة من ألفاظ المقدّمتين فإنَّ الأوائلَ يسمُّونها: «حَدًّا»، ويسمُّونَ اللّفظة المشتركة: «الحدَّ المشترك».

فاعلم الآن أنَّ **أشكال البرهان لا تكون إلّا ثلاثة**، نعني بأشكاله صور القرائن الّتي يقوم منها البرهان، لأنّه لا بدَّ من أن يكون الحدُّ المشتركُ محمولاً في المقدّمة الواحدة وموضوعًا في الثّانية، أو يكون محمولاً في كلّ واحدةٍ منهما، أو يكون موضوعًا في كلّ واحدةٍ منهما؛ ولا سبيلَ في رتبة العقل إلىٰ قسمةٍ[2] رابعةٍ بوجهٍ من الوجوه البتَّةَ.

واعلم ـ أيضًا ـ أنّه لا فرقَ بين قولك: الحياة في كلّ إنسانٍ، وبين قولك: كلُّ إنسانٍ حيٌّ. تريدُ في المعنىٰ، وهذا تسمّيه الأوائلُ: «تقديم الحمل» أي أنْ تجعل الصِّفة مخبرًا عنها، والموصوف مردودًا إلىٰ[3] الصِّفة، أي كأنّه خبر عنها، فلا تبالِ باختلاف هذه العبارات.

واعلم أنَّ الأوائل يسمُّونَ المقدّمة الّتي فيها اللّفظُ الأعمُّ: «مقدّمة كبرىٰ»، مثل قولك: كلُّ إنسانٍ حيٌّ، وكلُّ حيٍّ جوهر. فالّتي فيها ذكر (٢٢٩)
الجوهر /هي الّتي يسمُّونها: «كبرىٰ»، لأنَّ اللّفظة الّتي فيها/ أعمُّ من اللّفظة

(١) زاد في س: بطلان.
(٢) م: قسمة العقل إلىٰ رتبة.
(٣) م: على.

الَّتي في المقدِّمة الأخرىٰ، وذلك أن الجوهر أعمُّ من الحيِّ ومن الإنسان، والأخرىٰ يسمُّونها: «الصغرىٰ».

واعلم أنَّه لا تُنتج نافيتان، ولا جزئيَّتان، ولا مخصوصتان وهي التي يُخْبَرُ بها[1] عن شخصٍ واحدٍ بعَيْنِهِ.

واعلم أنَّ الحدَّ المشترك لا يذكر في النَّتيجة أصلاً، ولو ذكر فيها لكانت النَّتيجة إحدىٰ المقدِّمتين، وإنَّما يذكر في النَّتيجة اللَّفظة الَّتي تنفرد بها المقدِّمة الواحدة، واللَّفظة الأخرىٰ الَّتي تنفرد بها ـ أيضًا ـ المقدِّمة الثَّانية.

واعلم أنَّه لا يخرج في النَّتيجة إلَّا أقلُّ ما في المقدِّمتين وأبعده من اليقين والقطع، لأنَّ النَّتيجة من طبعها تحرِّي الصِّدق فيها، فلذلك لا يخرج فيها إلَّا الأقل الَّذي لا شكَّ فيه:

فإنْ كانت إحدىٰ المقدِّمتين مهملة والأخرىٰ ذات سور؛ فالنَّتيجة مهملة.

وإن كانت إحدى المقدِّمتين جزئيَّة؛ خرجت النَّتيجة جزئيَّة.

وإن كانت إحدىٰ المقدِّمتين مخصوصة؛ خرجت النَّتيجة مخصوصة.

وإن كانت إحدىٰ المقدِّمتين نافية؛ خرجت النَّتيجة نافية.

وإن كانت إحدىٰ المقدِّمتين جزئيَّة أو مخصوصة والأخرى نافية؛ خرجت النَّتيجة جزئيَّة نافية أو مخصوصة نافية، نقول: لا واحد من النَّاس حجر وزيد من الناس فزيد لا حجر. وإنَّما هذه الرُّتبة فيما يصدق أبدًا ويوثق[2] بإنتاجه.

وكذلكَ إن كانت إحدىٰ المقدِّمتين ضروريةٌ، والثَّانية ممكنة؛ فإنَّه لا تخرج في النَّتيجة إلَّا الممكنة.

---

(١) م: فيها.

(٢) س: وموثوق.

وأمَّا إذا استوت المقدِّمتان، فالنَّتيجة مثلهما:

فإن كانتا موجبتين فالنَّتيجة موجبة.

وإن كانتا ضروريَّتين فالنَّتيجة ضروريَّة.

وإن كانتا ممكنتين فالنَّتيجة ممكنة.

وإن كانتا مهملتين فالنَّتيجة مهملة.

إلاَّ أنَّهما إن كانتا كلِّيَّتين فالنَّتيجة كلِّيَّة وربَّما كانت جزئيَّة ولا تبالِ عن هذا، فالجزئيُّ منطوٍ في الكلِّيِّ، وليسَ الكلِّيُّ منطويًا في الجزئيِّ، وتذكَّر ما قلنا لك إنَّ أشكال البرهان ثلاثة: فللشَّكل الأوَّل أربعة أنحاء، وللشَّكل
(٢٣٠) الثَّاني أربعة أنحاء[1]، وللشَّكل الثَّالث ستَّة أنحاء، وإنَّما نعني بذلك الأنحاء الصَّادقة في الإنتاج أبدًا على كلِّ حالٍ، فالشَّكل للبرهان كالجنس، والنَّحو له كالنَّوع، ثمَّ المقدِّمات المأخوذة كالأشخاص، وهي غير محصاة عندنا بعددٍ لأنَّها تتصرَّف في كلِّ علمٍ وفي كلِّ مسألةٍ.

واعلم أنَّه إنَّما سُمِّيَ الشَّكل الأوَّل أوَّلاً لأنَّ الشَّكلين الآخرين يرجعان عند الحقيقة إليه؛ على ما نبيِّن بعدَ هذا، إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ.

واعلم أنَّه قد تقدَّم لكَ مقدِّمتان نافيتان فتُنْتِجان لك إنتاجًا صادقًا (صحيحًا)، فلا تثق بذلكَ لأنَّها طريق خوَّانة غير موثوق بصدقها أبدًا، بل قد تقدِّمهما صحيحتين فتنتجان لك نتيجة كاذبة؛ فالخَدَّاع من هذا الباب هو نحو ما أقول لك: ليس كلُّ إنسان حجرًا، ولا كلُّ حجرٍ حمارًا. النَّتيجة: فليس كلُّ إنسان حمارًا. وهذا حقٌّ. والفاضح لكلِّ ما ذكرنا هو نحو ما أقول لك: تقول: ليس كلُّ إنسان أسود، ولا كلُّ أسود حيٌّ؛ فهاتان صادقتان، النَّتيجة: فليس كلُّ إنسانٍ حيًّا[2]. وكذلك أيضًا لو قلتَ: فليس بعض النَّاس حيًّا، (فكلتاهما كذب، فإيَّاك والاغترار بمقدِّمتين نافيتين

(١) س: وللثاني (سقطت بقية العبارة).

(٢) س: حي.

أصلًا)؛ وإنَّما صدقت القرينة الأولىٰ مِنْ قِبَلِ حُسْنِ نَظْمِ المقدِّمتين لأنَّك نظمتهما نظمًا جعلتَ الَّذي نفيتَ عن الحجر مِمَّا ينتفي عن الإنسان جملةً.

وأنا أُريكَ الآن زيادة بيان في صدق هذا الحكم، فاعْمَلْ لك مقدِّمتين إحداهما كذبٌ بَحْتٌ فتنتج لك إنتاجًا حقًّا، وهو أن تقول: كلُّ إنسان حجر، وكلُّ حجر جوهر. النَّتيجة: فكلُّ إنسان جوهر. وتقول: ليس كلُّ إنسان كلبًا، وليس كلُّ كلبٍ فرسًا. (النَّتيجة: ليس كل إنسان فرسًا). وذلك حقٌّ، فالأُولىٰ مقدِّمة كذبٍ أنتجت حقًّا لحسن نظمها، وهو أنَّك وصفتَ الحجر بصفة تعمُّه وتعمُّ الإنسان، والأخرىٰ في النَّفي كذلك، نعني في حسن النَّظم فقط. فاعلم الآن أنَّه لا بُدَّ من صدق كلِّ واحدةٍ من المقدِّمتين، ولا بدَّ مع الصِّدق فيهما من إحسان رتبتهما علىٰ الطَّريق[1] الَّتي وصفتُ لك، وإلاَّ تحيَّرتَ وتخبَّلت عليكَ الأمور، واختلط الحقُّ في ذهنك بالباطل. وكذلكَ في المقدِّمتين الجزئيتين، وقد قدَّمنا أنَّ حكم المخصوص (٢٣١)
حكم الجزئيِّ ولا فرق، فنقول: زيدٌ ناطقٌ، وبعض النَّاطق[2] ميِّت، فزيد ميِّتٌ. هذه نتيجة حقٌّ، ولكن لا تثق بمقدِّمتين جزئيَّتين البتَّةَ، ولا مخصوصتين، ولا مخصوصة وجزئيَّة.

واعلم أنَّ هذه إنَّما صدقت من قِبَلِ صِدْقِ الخبر عن طبائع المخبر عنهما وعموم الصِّفة للمخبر عنهما. وأنا أُريكَ خيانةَ هذه الطَّريق، وذلك أنْ تقولَ: زيد أبيض، وبعض البيض حجر. فهاتان صادقتان، النَّتيجة: فزيد حجر، وهذا كذب. وإن شئتَ قلتَ: زيد ناطق، وبعض النَّاطقين كاتب. هاتان مقدِّمتان حقٌّ[3]، النَّتيجة: فزيد كاتب. هذه نتيجة [لَمُمْكِنٌ] أن تكون حقًّا، ولَمُمْكِنٌ[4] أن تكون كذبًا. فتدبَّر مثل هذا، ولا تَنْسَهُ تُفِقْ مِنْ شَغَبِ

(١) م: الطرائق.
(٢) م: الناطقين.
(٣) م: مُقَدِّمتَا حقٍّ.
(٤) م: ممكن.

عظيم، (وتعلم أنَّ الجزئيَّتين والمخصوصتين [والمخصوصة] والجزئيَّة لا تنتج إنتاجًا صادقًا مطَّردًا لا يخون).

وها نحن ـ بحول (الله) خالقنا الواحد ـ تعالىٰ ـ وعونه لنا ـ شارعون في **تشخيص الأشكال الثَّلاثة** المذكورة آنفًا من مثالٍ طبيعي، ومِنْ مثالٍ شريعيٍّ؛ ليكونَ أسهل للطَّالب وأجلىٰ للشَّكِّ. ولقد رأيتُ طوائف[1] من الخاسرين ـ شاهدتهم أيَّام عُنفوان طلبنا، وقبل تمكُّن قُوانا في المعارف، وأوانَ[2] مداخلتنا صنوفًا من ذوي الآراء المختلفة ـ كانوا يقطعون بظنونهم (٢٣٢)
الفاسدة من غير يقينٍ أنتَجه بحثٌ موثوقٌ به علىٰ أنَّ علم الفلسفة وحدودَ المنطق منافية للشَّريعة، فعمدةُ غرضِنا وَعَمَلِنَا[3] إنارة هذه الظُّلمة بقوَّة خالقنا الواحد ـ عزَّ وجلَّ ـ لنا، فلا قوَّة لنا إلَّا به وحده؛ لا شريك له.

واعلم أنَّ /هذا/ الكلامَ الَّذي نتأهَّب لإيراده دأبًا، وننبِّهك علىٰ الإصاخة إليه هو الغرض المقصود من هذا الدِّيوان، وهو الَّذي نُفَتِّشُ بِهِ[4] جميع ما اختلف فيه من أيِّ علم كان، فتذوَّقه[5] ذوقًا لا يخونك أبدًا، وتدبَّره[6] نعمًّا، وتحفَّظه جدًّا؛ فهو الَّذي وعَّرته الأوائل، وعبَّرت عنه بحروف الهجاء ضنانةً به، فاحتسبنا الأجرَ في إبدائه وتسهيله وتقريبه علىٰ كلِّ من نظر فيه للأسباب الَّتي ذكرنا في أوَّل ديواننا هذا، ولم نقنع إلَّا

---

(١) م: وأجلى لشك طوائف... إلخ.
(٢) س: وأول.
(٣) س: عِلْمِنا.
(٤) في (م): (الذي نفتش جميع)؛ وكتب الناسخ نقاط حرف الفاء والتاء والشين بشكل واضح ودقيق جدًّا، ولم يذكر: (به). وفي (س): (الذي به نفتش جميع)؛ وكتب الناسخ (نفتش) مجرّدةً من التنقيط تمامًا، لهذا قرأها الدكتور إحسان عباس في طبعته الأولى من الكتاب: (نَقِيسُ) مِنْ قاسَ يقيس، وعندما أعاد تحقيق الكتاب علىٰ النسخة (م) لم يتنبَّه إلىٰ ضبط ناسخها لهذه الكلمة! وورد في هامش (س) إشارة يفهم منها أن موضع (به) بعد (نفتش).
(٥) م س: وتذوقه.
(٦) م س: فتدبره.

بأن جعلنا جميع الأنحاءِ من لفظٍ واحدٍ في الإيجاب ولفظٍ واحدٍ في النَّفي، ليلوح رجوع بعضها إلىٰ بعضٍ، ومناسبة بعضها بعضًا، ووجوه[١] العمل في أخذ البرهان بها، فقرَّبنا من ذلك بعيدًا، وبيَّنا مُشْكِلًا، وأوضحنا عويصًا، وسهَّلنا وَعِرًا، وذلَّلنا صعبًا؛ ما نعلم أحدًا سمح بذلكَ، ولا أتعب[٢] ذهنه فيه قبلنا، ولله الحمدُ أوّلاً وآخرًا. وبوقوفك علىٰ هذا الفَصْل تدفع[٣] عنك غُمَّةَ الجهل والنِّفارَ الَّذي يولِّده الهَلَعُ من سوء الظَّنِّ بهذا العلم، وشدَّة الهمِّ بمخرقة كثيرٍ مِمَّن يدَّعيه مِمَّن ليس من أهله، وفَّقنا الله وإيَّاك وسائر أهل نوعنا عامَّة وأهل ملَّتنا من المؤمنين خاصَّة لما يرضيه، آمين.

فاعلم[٤] أنَّ الشَّكل الأوَّل كُبْراه أبدًا (كلِّية) إمَّا موجبة وإمَّا نافية، وصُغْراه أبدًا موجبة إمَّا جزئيَّة وإمَّا كلِّية. واعلم ـ أيضًا ـ أنَّ الشَّكل الثَّاني (٢٣٣)
والثَّالث راجعان إلىٰ الشَّكل الأوَّل أبدًا، إمَّا إلىٰ قرينةٍ من قرائنه، وإمَّا إلىٰ نتيجةٍ من نتائجه، إمَّا في اللَّفظ، وإمَّا في الرُّتبة، علىٰ ما نبيِّن في كلِّ نحوٍ منهما، إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ.

واعلم أنَّ الصُّغرىٰ من المقدِّمتين مقدَّمة أبدًا لتُخرج اللَّفظة الَّتي انفردتْ بها موضوعة في النَّتيجة؛ أي مخبرًا عنها، والكبرىٰ مؤخَّرة أبدًا لتخرج اللَّفظة الَّتي انفردت بها محمولةً في النَّتيجة؛ أي خبرًا.

واعلم أنَّه إنْ وقعت صفة تخصُّ بعض النَّوع[٥] في زمانٍ دون زمانٍ في إحدىٰ المقدِّمتين وَجَبَ ضرورةً أن تكونَ الأخرىٰ كُلِّيَّة، وقد ذكرنا قبلُ أنَّ بعض الأوائل وصفوا أنَّ المقدِّمة الكبرىٰ تقع فيها لفظة أعمُّ من اللَّفظتين الأخريين المشتركة والتي انفردت بها المقدِّمة الأخرىٰ، وهذا أمرٌ

---

(١) م: ووجه.
(٢) م: وأتعب.
(٣) م: ترتفع.
(٤) م: واعلم.
(٥) س: صفة تحت النوع.

غيرُ صحيحٍ علىٰ الإطلاق بل قد أجاز من عليه المعتمدُ في هذا العلم ـ وهو أرسطاطاليس، مرتِّب هذه الصِّناعة ـ المساواة في المقدِّمات، وهو الصَّحيح.

وقد وجدنا خمسةَ أنحاءٍ منها الأربعة متساوية المقدِّمتين وهو النَّحو الثَّاني من الشَّكل الأوَّل، والنَّحو الأوَّل والثَّاني من الشَّكل الثَّاني، والنَّحو الثَّاني من الشَّكل الثَّالث، والنَّحو الخامس[1] من الشَّكل الثَّالث وصُغراه كلِّيَّة وكُبراه جزئيّة، فاللَّفظة الأعمُّ[2] في ذلك النَّحو خاصَّة في المقدِّمة الصُّغرىٰ لا في الكبرىٰ. وقد نبَّهنا علىٰ كلِّ نحوٍ منها في مكانه، إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ، وما توفيقنا إلَّا بالله ـ تعالىٰ ـ.

وهذا حين نأخذ في تشخيص الأنحاء المذكورة:

الشَّكلُ الأوَّل:

الحدُّ المشترك فيه موضوع في إحدىٰ المقدِّمتين محمولٌ في الأخرىٰ؛ أي إنَّ اللَّفظة المذكورة في كِلْتَي المقدِّمتين هي في إحداهما مخبَرٌ عنه وموصوف، وهي في الأخرىٰ خبر وصفة. مثال ذلك:

الشَّكل الأوَّل: الحدُّ المشترك فيه مخبَرٌ عنه في إحدىٰ المقدِّمتين، وخبرٌ في الأخرىٰ: (٢٣٤)

النَّحو الأوَّل من الشَّكل الأوَّل:

/صُغرىٰ كلِّية موجبة:/ كلُّ إنسان حيٌّ.

/كبرىٰ كلِّيَّة موجبة:/ وكلُّ حيٍّ جوهر.

النَّتيجة: كلُّ إنسانٍ جوهر.

---

(١) م: والنحو الخامسُ هو الخامس.

(٢) س: الأَعمَّة.

النَّحو الثَّاني من الشَّكل الأوَّل: /قالوا:

صغرىٰ كلِّيَّة موجبة:/ كل إنسانٍ حي.

/كبرىٰ كلِّيَّة نافية:/ ولا واحدٌ حي حجر.

النَّتيجة: لا واحد إنسان حجر. وإن شئت قلت: لا أحد من الناس حجر.

وهذا النَّحو متساوي المقدِّمتين، ليست إحداهما أعمَّ من الأخرى.

النَّحو الثَّالث من الشَّكل الأوَّل:

/صغرىٰ جزئيَّة موجبة:/ بعض النَّاس حي.

/كبرىٰ كلِّيَّة موجبة:/ وكل حي جوهر.

النَّتيجة: بعض النَّاس جوهر.

النَّحو الرَّابع من الشَّكل الأوَّل:

/صغرىٰ جزئيَّة موجبة:/ بعض النَّاس حي.

/كبرىٰ كلِّيَّة نافية:/ ولا واحد من الأحياء حجر.

النَّتيجة: بعض الناس ليس حجرًا.

الشَّكل الثَّاني: الحدُّ المشترك فيه محمول في كلتا المقدِّمتين، أي أنَّه خبر فيهما معًا.

النَّحو الأوَّل من الشَّكل الثَّاني: /قالوا:

صغرىٰ كلِّيَّة موجبة:/ كلُّ إنسانٍ حيٌّ.

/كبرىٰ كلِّيَّة نافية:/ ولا واحد من الحجارة حي.

النَّتيجة: فلا واحد من الناس حجر.

ليس بين هذا النَّحو الأوَّل من الشَّكل الثَّاني وبين النَّحو الثَّاني من الشَّكل الأوَّل إلَّا أنَّ المحمول ـ وهو الخبر الَّذي في المقدِّمة الكبرىٰ من[٢٣٥]

/ذلك النَّحو الثَّاني من الشَّكل الأوَّل ـ هو موضوع؛ أي مخبَرٌ عنه في المقدِّمة الكبرىٰ من /هذا النَّحو الأوَّل من الشَّكل الثَّاني، علىٰ حسب ما أتينا به هناك[1] وهنا فقط. برهان صحَّة هذه النَّتيجة نعكس المقدِّمة النَّافية فنقول: إنْ كان لا واحد من الحجارة حيٌّ فلا واحد من الأحياء[2] حجر. وقد قلنا: كلُّ إنسانٍ حيٌّ؛ فنضيف اللَّفظ الَّذي حصل لنا في العكس إلىٰ هذه الَّتي لم تعكس فنقول: كلُّ إنسانٍ حيٌّ، ولا واحد من الأحياء حجر. وهذا هو النَّحو الثَّاني من الشَّكل الأوَّل بعينه، خرج في العكس المخبَرُ عنه خبرًا والخبرُ مخبَرًا عنه علىٰ ما قدَّمنا إذ وصفنا رتب العكس؛ فتذكَّره، وإنَّما لم نعكس الموجبة لأنَّنا لو عكسناها لأتانا النَّحو الثَّالث من الشَّكل الثَّاني، وسيأتي بعد هذا؛ إن شاء الله ـ تعالىٰ ـ.

النَّحو الثَّاني من الشَّكل الثَّاني: /قالوا:

صُغرىٰ كلِّيَّة:/ ولا واحد من الحجارة حي.

/كُبرىٰ كلِّيَّة موجبة:/ وكلُّ إنسان حي.

النَّتيجة: فلا[3] واحد من الحجارة إنسان.

ليس بين هذا النَّحو والنَّحو الَّذي قبله فرقٌ أصلاً، إلَّا أنَّ كبرىٰ ذلك هي صغرىٰ هذا، أُخِّرت هنالك (وقُدِّمت هنا، وصُغرىٰ ذلك هي كبرىٰ هذا قُدِّمت هنالك) وأُخِّرت هنا، وإنَّما كانَ ذلك لأنَّا نخرج موضوع نتيجة الَّذي قبل هذا /محمولاً في نتيجة هذا، والمحمول هنالك موضوعًا هنا. وبرهان هذا/ النَّحو بعكستين: عكسة للمقدِّمة الثَّانية، وعكسة أُخرىٰ للنَّتيجة الَّتي ذكرنا، فنقولُ: إنْ كان لا واحد من الحجارة حيٌّ، فلا واحدٌ من الأحياء حجر، (وقد قلنا: إنَّ كلَّ إنسانٍ حيٌّ، فنقول: لا واحد من الأحياء حجر)،

---

(١) م: هنالك.

(٢) س: الناس.

(٣) س: لا.

وكلُّ إنسانٍ حيٌّ، فلا واحد من الحجارة إنسان. ثمَّ نعكس هذه النَّتيجة فنقول: إذا كان لا واحد من الحجارة إنسانٌ؛ فلا واحد من النَّاس حجر، وهذه هي نتيجة النَّحو الثَّاني من الشَّكل الأوَّل بعينها. (٢٣٦)

واعلم أنَّ مقدِّمَتَيْ هذا النَّحو والنَّحو الَّذي قبله؛ متساويتان، ليس في إحداهما لفظة هي أعمُّ من اللَّفظة الَّتي في الأخرىٰ.

واعلم أنَّه لا فرقَ في شيءٍ من الأنحاء - كلِّها - بين قولك: لا واحد من النَّاس حجر. وقولك: لا شيء من الناس حجر. وقولك: لا واحد إنسان حجر. كلُّ ذلك سواء قُلْ كيف شئتَ. والأَولىٰ أن تقولَ الَّذي هو أبين في اللُّغة التي عبارتك بها، وهكذا حكم كل ما نفيتَ.

النَّحو الثَّالث من الشَّكل الثَّاني:

/صُغرىٰ جزئيَّة موجبة:/ بعض النَّاس حي.

/كبرىٰ كلِّيَّة نافية:/ ولا واحد من الحجارة حي.

النَّتيجة: بعض الناس لا حجر.

ليس بين هذا النَّحو وبين النَّحو الرَّابع من الشَّكل الأوَّل فرقٌ، إلَّا أنَّ محمول المقدِّمة الكبرىٰ من ذلك النَّحو هو موضوع المقدِّمة الكبرىٰ من ذلك النَّحو هو محمول المقدِّمة الكبرىٰ من هذا النَّحو. برهانه بعكس المقدِّمة النَّافية فتقول: إذا كان لا واحد من الحجارة حيٌّ فلا واحد من الأحياء حجر. ونضيفُ إلىٰ ذلكَ المقدِّمة الَّتي لم تعكس فنقول: بعض النَّاس حيٌّ، ولا واحد من الأحياء حجر. وهذا هو النَّحو الرَّابع من الشَّكل الأوَّل بعينه.

النَّحو الرَّابع من الشَّكل الثَّاني:

/صُغرىٰ جزئيَّة سالبة:/ بعض الحجارة ليس حيًا.

/كبرىٰ كلِّيَّة موجبة:/ وكل إنسان حي.

النَّتيجة: فبعض الحجارة ليس إنسانًا. وإن شئت قلتَ: فليس كل

حجر إنسانًا. لأنَّا قد قلنا قبلُ إنَّ النَّافية الجزئيَّة تظهر بلفظٍ كلّيٍّ وجزئيٍّ إنْ
(٢٣٧) شئتَ. ثمَّ نعكس هذه النَّتيجة فنقول: إذا كان بعض الحجارة ليس إنسانًا، فبعض النَّاس ليس حجرًا. وهذا هو نتيجة النَّحو الرَّابع من الشَّكل الأوَّل بعينها.

وهذا النَّحو لا تُعْكَسُ مقدِّمته، لأنَّك لو عكست الموجبة الكلّيَّة لانعكست جزئيَّة ومعها جزئيَّة نافية، وجزئيَّتان لا تُنتج، والنَّافية الجزئيَّة لا تنعكس علىٰ ما قدَّمنا. لكن برهانه يرفع الكلام إلىٰ الإحالة[1]، وذلك أنْ نقولَ: إنْ أنكر منكر أنَّ هذه النَّتيجة حقٌّ - وهي قولنا: فبعض الحجارة ليس إنسانًا - فنقيضها حقٌّ، وهو: كلُّ الحجارة إنسان. فنقول: كلُّ الحجارة إنسان، وكلُّ إنسان حيٌّ. علىٰ ما أثبتنا في المقدِّمة الكبرىٰ، فينتج لنا ذلك: كلُّ حجرٍ حيٌّ. وقد صحَّحنا في المقدِّمة الصُّغرىٰ: بعض الحجارة لا حيٌّ. وهذا ضدُّ ما أنتج لنا ما قدَّمنا آخرًا، وهذا محال.

الشَّكل الثَّالث: الحدُّ المشترك فيه موضوع في كلتا المقدِّمتين؛ أي مخبَرٌ عنه، ونتائجه - كلُّها - جزئيات.

النَّحو الأوَّل من الشَّكل الثَّالث:

/صُغْرىٰ كلّيَّة موجبة:/ كلُّ إنسانٍ حيٌّ.

/كبرىٰ كلّيَّة موجبة:/ وكل إنسان جوهر.

النَّتيجة: فبعض الأحياء جوهر.

برهانه بعكس المقدِّمة الصُّغرىٰ فنقول: إن كان كلُّ إنسانٍ حيًّا فبعض الأحياء إنسان. /ونضيف إليها المقدِّمة الكبرىٰ فنقول: بعضُ الأحياء إنسان/ وكلُّ إنسان جوهر، فبعض الأحياء جوهر. وهذه هي رُتبة النَّحو الثَّالث من الشَّكل الأوَّل.

(١) س: الإحالة إلىٰ الكلام.

(٢٣٨)

النَّحو الثَّاني من الشَّكل الثَّالث: قالوا:

/صغرىٰ كلِّيَّة موجبة:/ كلُّ إنسان حي.

/كبرىٰ كلِّيَّة نافية:/ ولا واحد من النَّاس حجر.

النَّتيجة: فبعض الأحياء لا حجر.

برهانه بعكس المقدِّمة الصُّغرىٰ نقول: إنْ كان كلُّ إنسان حيًّا، فبعض الأحياء إنسان، ولا واحدٌ إنسان حجر، فبعض الأحياء ليس حجرًا. وهذه رتبة النَّحو الرَّابع من الشَّكل الأوَّل بعينها، وهذا النَّحو متساوي المقدِّمتين ليس في إحداهما لفظٌ أعمُّ مما في الأخرىٰ.

النَّحو الثَّالث من الشَّكل الثَّالث:

/صغرىٰ جزئيَّة موجبة:/ بعض الأحياء ناس.

/كبرىٰ كلِّيَّة موجبة:/ وكلُّ الأحياء جوهر.

النَّتيجة: بعض النَّاس جوهر.

برهانه بعكس المقدِّمة الجزئيَّة؛ نقول: إنْ كان بعض الأحياء ناسًا فبعض النَّاس حيٌّ. ثمَّ نضيف ذلك إلىٰ المقدِّمة الكلِّيَّة فنقول: بعض النَّاس حيٌّ، وكلُّ حيٍّ جوهرٌ. وهذا هو النَّحو الثَّالث من الشَّكل الأوَّل بعينه.

النَّحو الرَّابع من الشَّكل الثَّالث:

/صُغرىٰ كلِّيَّة موجبة:/ كلُّ إنسان حي.

/كبرىٰ جزئيَّة موجبة:/ وبعض النَّاس جوهر.

النَّتيجة: بعض الجوهر حي[1].

/رتبة/ هذا النَّحو مخالف لرتبة الَّذي قبله في تقديم الجزئيَّة

(١) س: بعض الحي جوهر.

وتأخيرها، فكبرىٰ ذلك صُغرىٰ هذا، وصُغرىٰ ذلك كبرىٰ هذا؛ لأنَّ[1] يخرجَ موضوعُ نتيجةِ الَّذي قبل هذا محمولاً في نتيجة هذا في الرُّتبة، ومحمول نتيجة ذلك موضوعًا في نتيجة هذا، إذ الحدُّ الَّذي في المقدِّمة الكبرىٰ هو الَّذي يخرج محمولاً في النَّتيجة. وبرهانه بعكس المقدِّمة الجزئيَّة، نقول: إن كان بعض النَّاس جوهرًا فبعض الجوهر ناس. ثم نضيف ذلك إلىٰ المقدِّمة الكلِّيَّة فنقول: بعض الجوهر ناس، وكلُّ النَّاس حي، (النَّتيجة: بعض الجوهر حي). وهذه رُتبة النَّحو الثَّالث من الشَّكل (٢٣٩) الأوَّل بعينها.

النَّحو الخامس من الشَّكل الثَّالث: /قالوا:

صُغرىٰ كلِّيَّة موجبة:/ كلُّ إنسانٍ حي.

/كبرىٰ جزئيَّة نافية:/ وبعض النَّاس لا حجر.

النَّتيجة: فبعض الحي ليس حجرًا.

لا عكس في هذا، لأنَّك لو عكستَ الكلِّيَّة لانعكست جزئيَّة، ومَعَنَا[2] إليها جزئيَّة أخرىٰ، وجزئيَّتان لا تنتج، والجزئيَّة النافية لا تنعكس، لكن برهانه يرفع الكلام إلىٰ الإحالة فنقولُ: إن كانت النَّتيجة المذكورة باطلاً فنقيضها حقٌّ، وهو: كلُّ حيٍّ حجرٌ. ثم نقول: كل إنسان حي، وكل حي حجر. النَّتيجة: فكلُّ النَّاس حجر. وقد اتَّفقنا في المقدِّمة علىٰ أنَّ بعض النَّاس لا حجر، وهذا مُحال، ونتيجة هذا النَّحو هي نتيجة النَّحو الثَّاني من الشَّكل الثَّالث، ويرجع هذا النَّحو إلىٰ النَّحو الرَّابع من الشَّكل الأوَّل بأن تأخذَ النَّتيجة فتضيفها إلىٰ المقدِّمة الصُّغرىٰ، فتقول: كلُّ إنسانٍ حيٌّ، وبعضُ الحي لا حجر. النَّتيجة: فبعض النَّاس لا حجر. وهذه هي نتيجة النَّحو الرَّابع من الشَّكل الأوَّل، وهذا النَّحو ليس في كُبْراه لفظة أعمّ من الَّتي في صغراه.

(١) في النسختين: (لان)، وجعلها (ع): (إلَّا أنَّه).

(٢) كذا في النسختين، وأثبتها (ع): (وجمعنا).

النَّحو السَّادس من الشَّكل الثَّالث:

/صُغرىٰ جزئيَّة موجبة:/ بعض الحي إنسان.

/كبرىٰ كلِّيَّة نافية:/ ولا واحد من الأحياء حجر.

النَّتيجة: بعض النَّاس[1] لا حجر.

برهانه بِعَكْسَةٍ واحدةٍ، نقول: إن كان بعض الحيِّ إنسانًا فبعض النَّاس حيٌّ. ثم نضيف ذلك إلى الكلِّيَّة السَّالبة فنقول: بعض النَّاس حيٌّ ولا واحد من الأحياء حجر. وهذا هو النَّحو الرَّابع من الشَّكل الأوَّل. وإنَّما لم نعكس ما لم نعكِسْ من المقدِّمات في الشَّكل الثَّاني والثَّالث لأنَّه إمَّا كانت تخرج جزئيَّتين أو تخرج إلىٰ ما قد خرج قبلها أو بعدها من الأنحاء، أو لأنَّه كانَ يكون أطول في العملِ فقصدنا الأخصر والأكثر فائدة، فهذه الأنحاء الَّتي لا ينتج سواها إنتاجًا مطَّردًا. (٢٤٠)

وسنبيِّن إن شاء الله ـ تعالىٰ ـ اعتراضات اعترضها المشغِّبون في هذه الأشكال، وحلَّ ذلك ـ كلِّه ـ بحول الله وقوَّته، وها نحنُ آخذونَ في تمثيل (هذه) الأنحاء بمثالٍ إلٰهيٍّ، ومثالٍ شريعيٍّ، بحول الله واهبِ الفضائل لمن شاء من عباده لا إلٰه إلَّا هو، ليظهر فضل هذه الصِّناعة في كلِّ علمٍ.

الشَّكل الأوَّل:

النَّحو الأوَّل من الشَّكل الأوَّل:

كلُّ ما خرج إلىٰ الفعل من العالم فمعدود، وكلُّ معدودٍ فمتناه؛ فكلُّ ما خرج إلىٰ الفعل من العالم فمتناهٍ.

مثالٌ شريعيٌّ: كلُّ مسكرٍ خمرٌ، وكلُّ خمرٍ حرامٌ؛ فكلُّ مسكرٍ حرامٌ.

النَّحو الثَّاني منه:

كلُّ ما خرج إلىٰ الفعل من العالم معدودٌ، ولا واحد من المعدودات أزليٌّ، فليسَ شيءٌ مِمَّا خرجَ إلىٰ الفعل من العالم أزليًّا.

---

(١) س: الحي.

مثالٌ شريعيٌ: كلُّ مسكرٍ خمر، وكلُّ خمرٍ ليست حلالاً، فكلُّ مسكرٍ ليس حلالاً.

النّحو الثّالث منه:

بعض العالم مركّب، وكلُّ مركَّبٍ مؤلَّف من شتّى[1]، فبعضُ العالم مؤلَّف من شتّى.

مثالٌ شريعيٌ: بعض المملوكات حرام وطئها، وكلُّ حرامٍ ففرض اجتنابه، فبعض المملوكات فرض اجتنابها.

النّحو الرّابع منه:

بعض العالم مركّب، وليس شيءٌ من المركّبات أزليًا، فبعض العالم ليس أزليًا.

مثالٌ شريعيٌ: بعض البيوع ربا، وليس شيء من الرّبا حلالاً، فبعض البيوع ليس حلالاً.

الشّكل الثّاني:

(٢٤١) **النّحو الأوّل منه:**

كلُّ جُمَل العالم مؤلَّفات من أجزائها، وليس شيء من المؤلَّفات أزليًا، فليس شيء من العالم أزليًا.

مثال شريعيٌ: كلُّ ذبح لما لم تملكه فقد نُهيت عنه، وليس شيء مِمّا نُهيت عنه حلالاً؛ فليسَ ذبحك لشيءٍ لم تملكه حلالاً.

النّحو الثّاني منه:

ليس شيء أزليٌّ مؤلَّفًا[2]، وكلُّ جُمَل العالم مؤلَّفات[3] من أجزائها، فلا شيء في جُمَل العالم أزليٌّ[4].

---

(١) س: شي.
(٢) م: ليس شيء من المؤلفات أزليًا.
(٣) س: المؤلفات.
(٤) م: فلا شيء أزلي في كلّ جمل العالم.

مثالٌ شريعيٌ: ليسَ شيء حلالاً مِمَّا نُهيت عنه[1]، وكلُّ ذبح لما لم تملكه فقد نُهيتَ عنه؛ فليس حلالاً ذبحُك لما[2] لم تملكه.

النَّحو الثَّالث منه:

بعض العالم مركَّب، وليس شيءٌ أزليٌّ مركَّبًا، فبعض العالم ليسَ أزليًّا.

مثالٌ شريعيٌ: بعض الآباء كافر، وليس أحدٌ تجب طاعته كافرًا، فبعض الآباء لا تجب طاعته.

النَّحو الرَّابع منه:

بعض العالم ليسَ خالقًا، والأزليُّ خالق، فبعضُ العالم ليس أزليًّا.

مثالٌ شريعيٌ: بعض الفروج من المتملَّكات لا يحلُّ وطئه، وكلُّ فرج زوجةٍ أو أَمَةٍ مباحين يحلُّ وطئه، فبعض الفروج من المتملَّكات ـ ليس فرج زوجةٍ أو أمةٍ ـ ليس مباحًا.

الشَّكل الثَّالث:

النَّحو الأوَّل منه:

كلُّ مركَّبٍ متناهٍ، وكلُّ مركَّبٍ مؤلَّفٍ؛ فبعض المتناهيات مؤلَّف. (٢٤٢)

مثالٌ شريعيٌ: كلُّ قاذِف محصنةٍ فاسقٌ، وكلُّ قاذفِ محصنةٍ يُحَدُّ؛ فبعض الفاسقين يحدُّ.

النَّحو الثَّاني منه:

كلُّ جسم مركَّبٌ من أجزائه، وليسَ واحدٌ من الأجسام أزليًّا؛ فبعض المركَّب من أجَزائه ليس أزليًّا.

---

(١) م: ليس شيء مما نهيت عنه حلالاً.

(٢) م: ما.

مثالٌ شريعيٌّ: كلُّ المُحْرِمين منهيٌّ عن الصَّيد[١]، وليس أحد من المُحْرِمين مباحًا له النِّساء؛ فليس بعض المنهيِّين عن الصَّيد[١] مباحًا لهم النِّساء.

النَّحو الثَّالث منه:

بعض الأعراض عددٌ، وكلُّ الأعراض محمول؛ فبعض العدد محمول.

مثالٌ شريعيٌّ: بعض المصلِّين مقبول الصَّلاة، وكلُّ مصلٍّ فمأمور باستقبال الكعبة إن قدر؛ فبعض المقبول صلاتهم مأمور باستقبال الكعبة إن قدر.

النَّحو الرَّابع منه:

كلُّ جسمٍ معدود، وبعض الجسم مركَّب؛ فبعض المركَّب معدود.

مثالٌ شريعيٌّ: كلُّ مُرْضِعَةٍ خمسَ رضعاتٍ حرام، وبعض المرضِعات خمسَ رضعاتٍ أمٌّ؛ فبعض الأمَّهات حرام.

النَّحو الخامس منه:

بعض الأجسام ليس عرضًا، وكل جسم فشاغل مكانًا؛ فبعض الأعراض ليس شاغلاً مكانًا.

مثالٌ شريعيٌّ: ليس بعض القاتلين بغير حقٍّ يقاد منه، وكلُّ قاتلٍ بغير حقٍّ فاسقٌ، فبعض من لا يقاد منه فاسق.

النَّحو السَّادس منه:

بعض الأجسام ذو جهاتٍ سِتٍّ، وليس (شيء من الأجسام عَرَضًا، فبعض ما هو ذو جهاتٍ ستٍّ ليس) عرضًا.

مثالٌ شريعيٌّ: بعض الشُّروط مفسد للعقد، وليس شيء من الشُّروط (٢٤٣)
متقدِّمًا للعقد؛ فبعض المفسد للعقد لا يتقدَّم العقد.

---

(١) م: التصيد.

فإذْ قد أتممنا ـ بحمد[1] الله تعالىٰ وعونه لنا ـ ما كُنَّا وعدنا به من ذكر أنحاء أشكال البرهان، فلنقل: إنَّ كلَّ نتيجةٍ ظهرت فيما قدَّمنا من القرائن فإنَّها:

إنْ[2] كانت موجبة كلِّيَّة؛ فإنَّه قد صَحَّ بصحَّتها عكسها؛ وهو موجبة جزئيَّة.

وإنْ كانت موجبة جزئيَّة فإنَّه قد صَحَّ بصحَّتها عكسها؛ وهو موجبة جزئيَّة.

وإنْ كانت سالبة[3] كلِّيَّة فإنَّه قد صحَّ[4] بصحَّتها عكسها؛ وهو نافية كلِّيَّة.

وإذا صحَّت الكلِّيَّة فقد صحَّت جزئيَّاتها وليسَ إذا صحَّت الجزئيَّة صحَّتْ كلِّيتها. فتأمَّل هذا تجده، وقد قدَّمنا لك من ذلك أمثلةً بيِّنةً فأغنىٰ عن تكرارها. فتدبَّر في هذا المكان عظيمَ منفعة العكس لأنَّه يصحُّ لك بصحَّة النَّتيجة ما انطوىٰ فيها مِمَّا ذكرنا الآن.

وأمَّا النَّافية الجزئيَّة فقد قدَّمنا أنَّها لا تنعكس، وإذا كان ما قلنا، فذلكَ إنتاج من النَّتيجة صادق أبدًا، فالنَّتائج كما ذكرنا أربع عشرة /نتيجة/ تنعكس منها ثمان؛ ثلاث في الشَّكل الأوَّل: اثنتان مِنْها موجبتان؛ إحداهما جزئيَّة، والثَّانية كلِّيَّة، والثَّالثة كلِّيَّة نافية، واثنتان في الثَّاني كلِّيَّتان نافيتان، وثلاث في الثَّالث موجبات /جزئيَّات/، فذلكَ اثنتان وعشرونَ نتيجة صادقة /أبدًا/.

---

(١) س: بحول.

(٢) م: إذا.

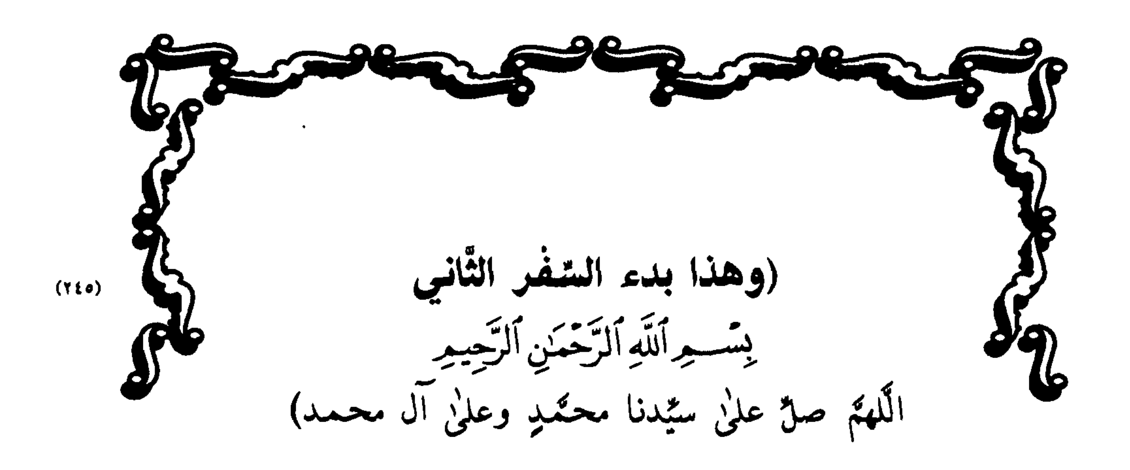
(٣) م: نافية.

(٤) (م) في هذا الموضع، وفي الموضعين السابقين: (فإنَّها قد صحَّ). وفي (س): ـ في هذا الموضع والذي قبله ـ: (فإنه قد صحَّ)، وفي الموضع الأول: (فإنَّها قد تصحُّ). وأثبتها (ع) في جميع المواضع: (فإنه قد يصحُّ).

وتذكَّرْ ما قلنا قبلُ إنَّ القضايا ـ وهي الأخبار ـ تنقسم قسمين: قاطعة
وشرطية. فهذه القاطعة قد ذكرنا أقسامها، والحمد لله واهب التَّمييز والعلم
والبيان والقوَّة، وهو الَّذي لا يُستمَدُّ المزيد في (كلِّ) ذلك ومن كلِّ خيرٍ إلَّا
منه، لا إله إلا هو، فإذ قد أتممنا ذلك فلنشرع في ذكر القسم الثَّاني وهو:
الشَّرطية، إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ولا حول ولا قوَّة إلَّا بالله ـ تعالىٰ ـ (٢٤٤)
ذِكْرُه.

(تمَّ السِّفْرُ الأوَّلُ من كتاب: «التَّقريب لحدِّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العاميَّة والأمثلة الفقهية» تأليف: أبي محمَّدٍ عليِّ بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الأندلسيِّ ـ رحمة الله عليه ـ والحمد لله علىٰ ذلك كثيرًا، كما هو أهله، وصلَّىٰ الله علىٰ النَّبيِّ محمَّدٍ وسلَّم).





(وهذا بدء السّفر الثّاني (٢٤٥)

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

اللَّهمَّ صلِّ علىٰ سيِّدنا محمَّدٍ وعلىٰ آل محمد)

[٢] باب ذكر القضايا الشَّرطيَّة:

نقول ـ وبالله تعالىٰ نتأيَّد ـ:

إنَّ الشَّرطيَّة هي ما لم يقطع في وصف الموصوف فيها بشيءٍ لازمٍ.

والشَّرطيَّة هذه تنقسم قسمين: إمَّا معلَّقة بشيءٍ آخَر، وإمَّا مقسَّمة.

فالمعلَّقة تنقسم قسمين:

المعلَّقة بالجملة، وتسمَّىٰ المتَّصلة، وهي الَّتي عُلِّق الحكم فيها بحكمٍ آخَر تصحُّ بصحَّته أو تبطل ببطلانه. مثال ذلك: إن كانَ من زنىٰ وهوَ محصنٌ /وهو/ بالغ عاقل ثيِّبًا؛ فإنَّه يُجلَد ويُرجَم، لكنَّه ثيِّبٌ فإنَّه يجلد ويرجم.

فهذه قضيَّة شرطيَّة مركَّبة من حكمين: أحدهما: صفة الزَّاني. والثَّاني: صفة ما يصنع به إن زنىٰ وهو الجلد والرَّجم. فالحكم الأوَّل يسمَّىٰ: المقدَّم، وهو قولك: إن كان مَنْ زنىٰ وهو محصن بالغ عاقل ثيِّبًا. والحكم الثَّاني يسمَّىٰ: التَّالي[١]، وهو قولك: فإنَّه يجلد ويرجم. فاثبتْ علىٰ /ذكر/

---

(١) س: الثاني.

هذه التَّسمية ـ أيضًا ـ فستتكرَّرُ عليكَ/ كثيرًا/، إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ.

فأحدُ قسمَي المعلَّقة ـ اللَّذين ذكرنا آنفًا أنَّها تنقسم عليهما ـ أنْ يُستثنىٰ المقدَّم، ومعنىٰ قولنا: «يُستثنىٰ» هو أن يُشترط أنَّ كون الأمر المذكور أوّلاً موجب لكون الأمر المذكور آخرًا، فإنْ لم يكن الأوّل لم يكن الآخر.

والقسم الثَّاني: هو ما استثنيتَ فيه التَّالي، أي أنَّك تشترط أنَّ كون الشَّيء الَّذي تذكر آخرًا موجب لكون[1] الأمر المذكور أوّلاً. فإنْ لم يكن المذكور آخرًا لم يكن المذكور أوّلاً.

فالقسم الأول مقدِّمة تركَّبتْ مِنْ موضوعٍ ومحمولٍ إلَّا أنَّ أحدهما قُرِنَ
(٢٤٦) به حرفُ شرطٍ، فإنْ أردتَ إنتاجها أضفتَ إليها أخرىٰ، فقلتَ: إن كان الزَّاني المحصَن البالغ العاقل يجلد ويرجم. فهذه مقدِّمة من مخبَرٍ عنه وخبر؛ قرنتَ بأحدهما حرفَ شرطٍ. ثمَّ تقول: وهذا زانٍ /محصَن/ بالغ عاقل. فهذه مقدِّمة ثانية إليها فتمَّت قرينة النَّتيجة: فهذا يجلد ويرجم.

والقول في كلِّ ما صحبه حرف من حروف الشَّرط واحد، وهي: إن، وإذا، /وإذا ما،/ ومتىٰ، ومتىٰ ما، ومهما، وكلَّما، وما أشبه ذلك. وإنْ شئتَ أن تقدِّم في اللَّفظة المعلَّقة علىٰ الَّتي علقت بها فلك ذلك.

والمعلَّقة هي المُسَبَّبَةُ، والمعلَّقة بها هي السَّبب، كالزِّنا مع الإحصان هو سبب الرَّجم، وكطلوع الشَّمس هو سبب النَّهار، وكدخول الأرض بين الشَّمس والقمر هو سبب كسوف القمر[2]؛ فهذه الأسباب هي المعلَّق بها الحكم. والكسوف، والشَّمس[3]، والنَّهار؛ هي المسبَّبات[4] وهي المعلَّقات. فنقول في تقديم المعلَّقة: إن كان نهار فالشَّمس قد طلعت، وإنْ

---

(١) م: كون.
(٢) م: الكسوف القمري.
(٣) م: والرجم.
(٤) م: المسميات.

كان اسم الثَّيِّب يقعُ علىٰ الزَّاني إنْ كان بالغًا عاقلاً محصَنًا فإنَّه يجلد ويرجم[١]، وهذا مثل تقديمك المحمول علىٰ الموضوع في القضايا القاطعة الَّتي ليس فيها شرط. فتقول: الحياة في كلِّ إنسانٍ، والجوهريَّة في كلِّ حيٍّ؛ فالجوهريَّة في كلِّ إنسانٍ.

وقد تكونُ المقدِّمتان في الشَّرطيَّة نافيتين، وقد تكون موجبتين، وقد تكون موجبة ونافية، كقولك: إنْ لم تغرب الشَّمس لم[٢] يأت اللَّيل، وإن لم يكن في الجوِّ برق لم يكن صعقٌ؛ وإن لم تقرَّ بما أتىٰ به رسول الله ﷺ؛ لم تكن مسلمًا. فالمقدِّمة الأولىٰ هي قولك: إنْ لم تغرب الشَّمس، وإن لم يكن في الجوِّ برق، وإنْ لم تقرَّ بما أتىٰ به محمَّد ﷺ. والثَّانية هي قولك: لم يكن ليل، لم يكن صعق، لم تكن مسلمًا.

وأمَّا الموجبتان فكالَّتي قدَّمنا قبلُ.

وأما الموجبة والنَّافية؛ فكقولك: الماء راسب بالطَّبع ما لم يُقْسَرْ[٣] أو (٢٤٧)
يُستَحَلَّ، والنَّار صعَّادة بالطَّبع ما لم تُقْسَرْ أو تُستحلَّ[٤]، والبَيِّعان بالخِيار ما لم يتفرَّقا. فكأنَّك قلتَ: إنْ تركتَ الماء بطبعه فهو راسب، وإنْ تركت النَّار بطبعها فهي صعَّادة، وإن كان المتبايعان مجتمعين فالخِيار لهما.

وقد تكون المقدِّمات كثيرة في هذا الباب، مثل قولك: «إذا كان العالم محدَثًا وكان المحدَث يقتضي محدِثًا، وكان لا شيء غير المحدِث (والمحدَث، وكان لا مُحْدِثَ غير المحدث) للعالم، وكانت أحداث مخالفة للطَّبيعة ظاهرةً من إنسانٍ محدِثٍ لها باختياره، وكانَ يأتي بها شواهد علىٰ دعواه؛ فمُحْدِثُها له محدِثُ العالم، وإذا كان مُحدِثُها له متىٰ

(١) وردت هذه الجملة في (س) هكذا: (إن كان نهارًا فالشمس قد طلعت، وإن كان محصنًا عاقلاً اسم الثيب يقع علىٰ الزاني إن كان بالغًا؛ فإنه يُجلدُ ويُرجم). والمثبت من (م).
(٢) م: فلم.
(٣) س: يفسد.
(٤) س: تفسد أو تستحيل.

طلبها (من) محدِث العالم فمحدِثُ العالم شاهدٌ له بصحَّة ما يدَّعي. وإذا كان محدث العالم شاهدًا له، ومحدث العالم لا يشهد لمدَّعي باطلٍ؛ فهذا[1] ليس مدَّعي باطلٍ. وإذا كان ليس مدَّعي باطلٍ فهو مدَّعي حقٌّ. وإذا كان مدَّعي حقٌّ وجبَ تصديقه». فالمقدَّم من هذا الاستدلال الشَّرطي كما ترىٰ مقدِّمات كثيرة، والتَّالي واحد وهو: فإذا كان مدَّعي حقٌّ وجبَ تصديقه. فهذا هو القسم الأوَّل الَّذي ذكرنا أنَّه يستثنىٰ فيه المقدم. أي (أنَّ) المقدِّمة الأولىٰ هي الَّتي نقطع علىٰ أنَّها حقٌّ بعد أن يشترط أنَّها إن صحَّت الأولىٰ صحَّت الَّتي عُلِّقت صحَّتُها بصحَّتها. وإنْ بطلت الأولىٰ بطلت الَّتي عُلِّقت صحَّتها بصحَّتها. وهذا واجبٌ بأوَّل العقل ضرورة: إذ كلُّ شيءٍ لا يجوز أن يصحَّ /إلا/ حتىٰ يصحَّ شيء آخر، ثمَّ إذا لم يصحَّ ذلك الشَّيء الآخر فواجب ضرورةً أن لا يصحَّ الَّذي لا صحَّة له إلا بوجود صحَّةٍ /لم/ توجد.

ومن هذا الأصل الضَّروري البرهانيِّ[2] أبطلنا في الشَّرائع كلَّ عقدٍ ارتبطَ بشرطٍ فاسدٍ لا يصحُّ في النِّكاح، والطَّلاق، والبيوع، والعتق، وسائر (٢٤٨) العقود ـ كلِّها ـ. وكذلكَ إنْ كان التَّالي لا يوجد ضرورةً إلَّا بوجود الأوَّل، والأوَّل غير موجودٍ[3]؛ فالتَّالي غير موجود.

فإن جعلت[4] المقدِّمة الأولىٰ جزئيَّة فقلتَ: إن كان زيدٌ طبيبًا فهو ناطق، لكنْ زيدٌ[5] طبيب فهو ناطق. فلو استثنيت نقيض الأوَّل، أي[6] صحَّحتَ نفيه فقلت: لكنْ زيدٌ[5] ليس طبيبًا. لم يصحَّ لكَ أنَّه ليس ناطقًا، وهكذا كلُّ ما كان فيه الوصف في المقدَّم جزئيًا للَّذي في التَّالي. وأمَّا إنْ

---

(١) م: فهو.
(٢) م: البرهاني الضروري.
(٣) (والأول غير موجود) من (م)، وفي (س): (فالتالي غير موجود ضرورة إلَّا بوجود الأول)؛ وهذا خطأ من الناسخ، والله أعلم.
(٤) س: وجدت.
(٥) م: لكن زيدًا.
(٦) س: الذي.

كان مساويًا له، أو أعمَّ؛ فإنَّك إذا نفيتَ الأوَّل انتفىٰ الثَّاني؛ كقولك: إنْ كان الإنسانُ حسَّاسًا ـ أو قلت ضحَّاكًا ـ فهو حيٌّ، لكنَّه ليسَ حسَّاسًا ـ أو ليسَ ضحَّاكًا ـ فليسَ حيًّا. ولا يجوز أن يكون التَّالي جزئيًّا للمقدَّم ـ البتَّةَ ـ لأنَّه مرتبط به، موجود بوجوده، فهو[1] أبدًا إمَّا مساوٍ، وإمَّا أعمُّ، فاحفظ كلَّ هذا واضبطه. فلو استثنيتَ نفي التَّالي، أي صحَّحته، فإنَّه ينتج لك نفي الأوَّل ضرورة علىٰ كلِّ حالٍ؛ جزئيًّا كانَ الأولُ أو مساويًا. ألا ترىٰ أنَّك لو قلت: إن كان زيد طبيبًا فهو عالم، لكنَّه ليس عالمًا أصلاً فليس طبيبًا. وكذلك المساوي، ألا ترىٰ أنَّك لو قلتَ: إن كان الجُرْم إنسانًا فهو ضحَّاك لكنَّه ليس ضحَّاكًا فليس إنسانًا.

ومن[2] الجزئيِّ الأخصِّ ـ أيضًا ـ أن نقولَ: إن كان الجُرْم إنسانًا فهو ناطق، لكنَّه ليس ناطقًا؛ فليس إنسانًا. فإنْ استثنيتَ التَّالي ـ أي صحَّحته ـ لم يصحّ لك الأوَّل إلَّا في المساوي وحده، وأمَّا الأعمُّ فلا، لأنَّك لو قلتَ: إن كان الجُرم إنسانًا فهو حيٌّ، لكنَّه حيٌّ، فلا يصحُّ لك بذلك أنَّه إنسان. فالوجه هاهنا أن تصحِّح إمَّا الأوَّل فينتج لك صحَّة التَّالي، وإمَّا أن تصحِّح نفيَ التَّالي فيصحَّ لك نفي الأوَّل. وأمَّا إنْ صحَّحتَ التَّالي أو صحَّحتَ نفيَ الأوَّل فإنَّه لا يصحُّ لك بتصحيح التَّالي تصحيحُ الأول. ولا يصحُّ لك بتصحيح نفي الأوَّل نفيُ التَّالي إلَّا في المساوي فقط. إلَّا أنَّك تحتاجُ ـ إذا أردتَ بنفي التَّالي نفي الأوَّل في المساوي ـ إلىٰ عملٍ يمتدُّ في إنتاج ذلك، إذ ليس ذلك بيِّنًا بسرعة كبيان انتفاء التَّالي بانتفاء الأوَّل؛ ألا (٢٤٩) ترىٰ أنَّك إذا قلتَ: إن كان العمر طويلاً فالهرم موجود، لكنَّ العمرَ ليس طويلاً، النَّتيجة: فالهرم ليسَ موجودًا؛ بيِّنٌ. فلو قلتَ والقرينة بحسبها: لكنَّ[3] الهرمَ غير موجود؛ فإنَّك تحتاج ـ في الإنتاج من ذلك أنَّ طولَ العمر ليس موجودًا ـ إلىٰ عملٍ، وهو أنْ تقول: إن كان الهرم يوجد بوجود

(١) م: فهذا.

(٢) س: وهو من.

(٣) س: لكون.

طول العمر فليس يمكن أن يعدم الهرم ويوجد طول العمر، لأنَّ طول العمر إذا كان موجودًا وُجد الهرم، فإنْ كان الهرم موجودًا وليس طول العمر موجودًا[1] فليس الهرم إذن موجودًا بوجود طول العمر. وقد قدَّمنا أنَّ الهرمَ يوجد بوجود طول العمر؛ وهذا تناقض. وإنَّما كانت تكون بيِّنة لو قدَّمتَ فقلتَ: إذا كان ضعف الكبر غير موجود فطول العمر غير موجود، /وضعف الكبر غير موجود، فطول العمر غير موجود؛/ وهذا بيِّنٌ.

وقد قلنا: إنَّ القسم الَّذي تستثني فيه[2] ضدُّ المقدِّمة التَّالية، أي تصحِّحه فإنَّه ينتج لك نفيَ الأوَّلِ ضرورةً؛ مثل أن تقول: إن كان العالم غير محدَثٍ فهو غير مؤلَّف، ولا متناهي الجرم، لكنَّ العالم مؤلَّفٌ متناهي الجُرْم، فالعالم محدَث. وقد تكون المقدِّماتُ التَّوالي في هذا النَّوع متنافية؛ كقولك: إنْ كان يوجد زمانٌ لغير جرم ذي زمان، والزَّمان إنَّما هو مدَّة يعدُّ بها سكون أو حركة، فليس يوجد إذن زمان لغير جرم ذي زمان.

فهذه أقسام الشَّرطي المتَّصل، وهي إمَّا أن تصحِّح المقدَّم، وإمَّا أن تصحِّح نفيه، (وإمَّا أن تصحِّح التَّالي، وإمَّا أن تصحِّح نفيه)، فاعلم!

وأمَّا الشَّرطي المقسَّم[3]: فهو أن تقسِّم الشَّيء الَّذي تريدُ معرفة صحَّة حكمه علىٰ جميع أقسامه، ولا تترك من جميع أقسامه الَّتي[4] يعطيه العقل إيَّاها قِسْمًا أصلًا، ولا تكون تلك الأقسام إلَّا متعاندة[5]، أي متباينةً مختلفةً، كل واحد منها مخالف لسائرها، وجائز أن تكون الأقسام اثنين فصاعدًا، ولكن لا بدَّ من الاختلاف المذكور.

(٢٥٠) فالَّذي ينقسم قسمين؛ نحو قولك: العالم إما محدَثٌ وإمَّا أزليٌّ، وهذا الشَّيء إمَّا حرام وإمَّا غير حرام، وهذا الشَّيء واجب أو غير واجب. ونحو

---

(١) لأن طول العمر. . . موجودًا: هذه هي قراءة م، والنص مضطرب في س.
(٢) س: يستثنى منه.
(٣) س: المنقسم.
(٤) س: الذي.
(٥) س: متغايرة (حيث ورد).

قولك: هذان الاسمان إمَّا واقعان علىٰ معنىً واحدٍ، وإمَّا علىٰ أكثر من معنىً واحدٍ.

وأمَّا الَّذي ينقسم أقسامًا أكثر من اثنين أن تقول: لا يخلو العالم إنْ كان محدَثًا من أن يكون أحدَثَ نفسه، أو أحدَثَه غيرُه، أو حَدَثَ لا مِنْ محدِثٍ. ونحو قوله: هذا الشَّيء إمَّا واجب، وإمَّا مباح متساوٍ، وإمَّا مباح مستحبٌّ، وإمَّا مباح مكروه[1]، وإمَّا حرام. وهذه الأقسام كما ترىٰ تامَّة التعاند[2] أي كلُّ قسمٍ منها مخالف لسائرها وقُسِّمَتْ تامَّةً مستوفاةً.

وأمَّا إذا كان التَّقسيم ناقصًا، وهو أن تكونَ أخللتَ بشيء من أقسامه؛ إمَّا جهلًا، وإمَّا نسيانًا، وإمَّا عَمْدًا، فليست أقسامه ـ حينئذٍ ـ تامَّة المعاندة[3]، وذلك نحو قولك: لا يخلو محدِثُ العالم أن يكون أحدَثه لجوده أو كرمه[4]، أو لاجترار منفعةٍ أو لدفع مضرَّةٍ، أو لعلَّة ما غير ما ذكرنا. فهذا تقسيم ناقص لأنَّك أسقطت منه القسم الصَّحيح وهو أن يكون أحدثه لا لعلَّة أصلًا[5].

وقد يعرض من هذا الباب أن يكون التَّقسيم لا يخرج[6] إلَّا علىٰ قسمين فقط، فيحذف المقسِّم أحد القسمين ويذكر الآخر، فيجعله كلِّيًّا في الحكم وهو في الحقيقة جزئيٌّ؛ كقول القائل: الزَّمان حركة تُعَدُّ. فأخرج (٢٥١)
ذلك مخرج صفةٍ كلِّيَّة للزَّمان، وإنَّما /الصَّواب أن يقول:/ (الزَّمان معنًى لا زمنًا، أي لا أنَّ) الزَّمان حركة تُعَدُّ أو سكون يُعَدُّ. ومن ذلك ـ أيضًا ـ أن تقول: المُدَبَّرُ المعتَقُ بالموت موصىً به فهو من الثُّلُث. وإنَّما الصَّواب أن

(١) وإما مباح مكروه: تقدم في م.
(٢) س: المعاني.
(٣) س: المغايرة.
(٤) م: (وكرمه، أو لأنَّه)، وزيادة: (أو لأنه) لم ترد في (س) فلعلَّه سبق قلم من ناسخ (م).
(٥) وهذا هو مذهب المصنِّف، وقد تقدَّمت الإشارة إلىٰ ما فيه، ص: (٢٤٢).
(٦) س: يكون.

تقول: المدبَّرُ المعتَقُ[١] بالموت إمَّا موصىً بعتقه، أو معتَقٌ نِصْفه[٢]. فتُوفي القِسْمةَ حقَّها، فتحفَّظ من مثل هذا أشدَّ التَّحفُّظ، فإنَّ دخول الأغاليط كثيرًا ما تدخل في[٣] هذا الباب، فأقلُّ ما في هذا الباب[٤] أنْ تعمىٰ عليك الحقائقُ إن كنتَ باحثًا فتعتقدَ الباطل، وتُضِلَّ غيرك ممَّن يحسن الظَّنَّ بك، أو تتحيَّر إن ظهر ما فسد[٥] من الأقسام إليك، أو تجيب جوابًا فاسدًا إن كنت مسؤولاً، أو تُغالط خصمك إن كنت سائلاً، وكلُّ هذه أحوال غير محمودة، بل (هي) مذمومة عند أهل العقول جدًّا. فإن كنت جاهلاً بالتَّقسيم فتعلَّم وابحث، وإن كنت ناسيًا ففتِّش وتدبَّر، وإن كنتَ عامدًا فتلكَ أَقبحُ فأعرضْ عنها.

ومن ذلك ـ أيضًا ـ أن تقول: زيد إمَّا[٦] جالسٌ وإمَّا متَّكىء. وليسَ هذا تقسيمًا صحيحًا، إذ لعله ماشٍ أو واقفٌ. فاعلم الآن أنَّ التَّقسيم إذا وقع علىٰ قسمين فقط واستوفيا حقيقة الطَّبع في التَّقسيم التَّام الَّذي لا يشذُّ عنه شيء فإنَّك إذا صحَّحت أحد القسمين وأثبتَّه، وأخرجته من الشَّكِّ فإنَّه ينتج لك ـ أي يصحِّح لك ـ ضدَّ[٧] القسم الآخر ضرورةً لا بدَّ من ذلك، كقولك: العالم إمَّا أزليٌّ وإمَّا محدَثٌ، لكنَّ العالم محدَث، فصحَّ أنَّه ليس أزليًّا. فإذا صحَّحت نفي أحد القسمين وأثبته؛ أنتج صحَّة القسم الآخر ضرورةً؛ كقولك: العالم إمَّا أزليٌّ وإمَّا محدَث، (لكنَّه ليسَ أزليًّا؛ فصحَّ أنَّه محدَثٌ)؛ وهكذا[٨] إذا كانت الأقسام أكثر من اثنين، فإنَّك إذا صحَّحت (٢٥٢)
أحدها فقد صحَّ أنَّه مخالف لسائرها لا بدَّ من ذلك.

---

(١) م: المعتق المدبر.
(٢) س: بصفة.
(٣) م: من.
(٤) م: ما في ذلك.
(٥) م: فسد ما ظهر.
(٦) س: إما زيد.
(٧) س: هذا.
(٨) م: وهذا.

وكذلكَ إذا صحَّحتَ نفي جميع تلك الأقسام حاشا واحدًا صحَّ أنَّ حكمه هو ذلك الواحد الذي بقي ضرورةً، فإنْ صحَّحتَ أنَّ حكمه مخالف لبعض تلك الأقسام (وبقي منها أكثر من واحدٍ سقطت الأقسام) الَّتي صحَّ أنَّه مخالف لها ولم يصحّ أنَّ حكم الشَّيء الَّذي يتعرَّف صحَّة حكمه في أحد ما بقي دون سائر ما بقي، ولا تبال أيَّ الأقسام قدَّمت في اللَّفظ، ولا أيَّها أخَّرت من[1] هذه الوجوه ـ كلِّها ـ.

ونحن نمثِّل الوجوهَ الثَّلاثة الَّتي ذكرنا فنقول ـ وبالله تعالىٰ نتأيَّد ـ:

إذا قلت هذا الطَّعم إمَّا تَفِهٌ، وإمَّا زُعَاقٌ[2]، وإمَّا حلوٌ، وإمَّا مرٌّ، وإمَّا حامضٌ، وإمَّا مِلْحٌ، وإمَّا حِرِّيفٌ، وإمَّا عَفِصٌ[3]؛ لكنَّه مرٌّ. فقد نفيتَ عنه جميع الطُّعوم الباقية ـ كلِّها ـ يقينًا بلا شكٍّ. وكذلك إذا قلتَ: هذا العدد إمَّا مساوٍ لهذا العدد، وإمَّا أقل منه، وإمَّا أكثر منه، لكنَّه أكثر منه، فقد نفيتَ القسمين الباقيين[4] بلا شكٍّ وهو ـ حينئذٍ ـ لا مساوٍ ولا أقلَّ يقينًا. فإن أبطلت جميع الأقسام حاشا واحدًا فقلتَ في المسألة الأولىٰ: لكنَّه ليس تفهًا، ولا زعاقًا، ولا حلوًا، ولا مرًّا، ولا حامضًا، ولا ملحًا، ولا حريفًا؛ فقد صحَّ بلا شكٍّ أنَّه عفص. وكذلك لو قلت في الثَّانية لكنَّه ليس أكثر منه ولا مساويًا له؛ فقد صحَّ أنَّه أقلَّ منه يقينًا[5]، فإن أبطلت بعض الأقسام وسكتَّ عن أكثر من واحدٍ منها؛ سقطت الأقسامُ الَّتي صحَّحتَ أنَّها مخالفة له فقط، ولم يثبت له واحد بعينه من الَّذي نفيتَ، وبقي الاستدلالُ والنَّظرُ واجبًا فيها؛ كقولك في المسألة الأولىٰ: لكنَّه ليس مرًّا ولا حلوًا. فقد سقطت عنه المرارة والحلاوة وبقي الطَّعم مشكوكًا فيه علىٰ باقي الأقسام،

---

(١) س: في.

(٢) الأطعمة التَّفهةُ: ما ليس له طعمُ حلاوةٍ أو حموضةٍ أو مرارةٍ، ومنهم من يجعل الخبز واللحم منها. «القاموس» (تفه).
والزُّعاق: الماء المرُّ الغليظ، لا يطاق شُربه. وطعام مزعوق: كثُرَ مِلْحُه. «القاموس» (زعق).

(٣) الحِرِّيف: كل طعام يحرق فم آكله بحرارة مذاقه. والعَفِصُ: المرُّ.

(٤) م: النافيين.

(٥) م: بيقين.

/ثمَّ/ كلَّما أسقطتَ قِسْمًا بقي موقوفًا علىٰ الباقي حتَّىٰ لا يبقىٰ إلَّا واحد فيصحُّ ـ حينئذٍ ـ أنَّ ذلك الواحد هو حكمه، وهكذا في جميع المسائل؛ وإنَّما أخرجتُ لك الوجوه ـ كلَّها ـ من مسألةٍ واحدةٍ لترىٰ نسبة الوجوه بعضها من بعضٍ بأمكن وأسهل منها لو كانت من مسائل شتَّىٰ. ولو أنَّك أثبتَّ من الأقسام الكثيرة اثنين فصاعدًا بحرف الشَّكِّ مثل أن تقول: لكنَّه إمَّا حلو، وإمَّا حامض، وإمَّا مرٌّ؛ فقد أبطلتَ سائرها وبقي الحكم موقوفًا علىٰ الَّذي قصَّرتها عليه.

(٢٥٣) واعلم أنَّ هذا الفصل لا يكون صحيحًا إلَّا بعد ذكرك جميع ما توجبه الطَّبيعة من الأقسام/ ـ كلِّها ـ، ثمَّ تُقْصِرُهُ منها علىٰ بعضها دون بعض، وأمَّا إنْ لم تذكر أوَّلاً جميع الأقسام/ وابتدأت بذكرك بعض الأقسام مقتصرًا عليها في القسمة فقد أسأتَ العملَ، والصَّوابُ /عنك/ ممنوع[1] إلَّا من جهةٍ واحدةٍ لا ينبغي لكَ أن تتَّكِلَ عليها[2]، وهي[3] أن يتَّفق لك صحَّة وقوع أحد الأقسام الَّتي ذكرت علىٰ الشَّيء الَّذي تطلب معرفة صحَّة حكمه، فإنَّك ـ حينئذٍ ـ إذا صحَّحتَ ذلك القسم الموافق خاصَّةً صادفتَ الحقَّ غير مُحْسنٍ في إصابته؛ لكن كإنسانٍ أوقعه البختُ علىٰ كنز، وذلك نحو قولك: هذا الشَّيء إمَّا حارٌّ وإمَّا باردٌ لكنَّه حار. فإن كنت قد أصبتَ في وصفه بالحرِّ حقيقةَ طبعه فقد أنتج لك ذلك بطلان كلِّ قسم ذكرته أو لم تذكره، وإن نفيت في هذا العمل أحدَ القسمين اللَّذين ذكرتَ فإنَّه لم يصحّ لكَ شيء بعدُ، وذلك نحو قولك: هذا الشَّيء إمَّا حارٌّ وإمَّا بارد، لكنَّه ليس بحارٍّ. فاعلم أنَّك لم تصبْ بعدُ حقيقةَ طبعه ولا أثبتَّ له البرد، لأنَّك أسقطت القسم الثَّالث وهو: المعتدل، فلعلَّه معتدل إذ ليس حارًّا؛ فلا يكون ـ أيضًا

---

(١) وابتدأت. . .ممنوع: وردت هكذا في س: (وابتدأت بذكر بعض الأقسام مقتصرًا عليها في القسمة فقد أسأت العمل؛ فالصواب ممنوع)؛ وفوق كلمة (وابتدأت) و(فالصواب) إشارة إلىٰ الحاشية، وكتب فيها: (إنه). ولم أفهم صنيع الناسخ هذا، وما أثبته من (م) صحيح وواضح.

(٢) س: تنكل عنها.

(٣) س: وهو.

ـ داخلاً في القسم الثّاني الّذي ذكرتَ وهو البارد. ولو كان تقسيمك مُوعبًا لارتفع الإِشكالُ ـ علىٰ ما قدَّمنا قبلُ ـ وأنتَ إذا قطعت في القسمة النَّاقصة علىٰ أنّه لا بدَّ من أحد الأقسام الّتي ذكرتَ فالكذب حصَّتك من هذا الخبر، والفضيحة صفتك فيه، وهاتان صفتا سوءٍ، والأمر لله من قَبْلُ ومن بَعْدُ. فاحفظ هذه المعاني وميِّزها إذا مرَّت بك في جميع مطالبك، وفتِّش عنها في كلِّ ما يرد عليك فإنَّك تستضيء في العلم ضياءً تامًّا، وتُشرِفُ علىٰ عجائب تُفرِّج عنك همومًا عظيمة إن كنت مِمَّنْ يهتمُّ بالحقائق.

واعلم أنَّ إيرادَك في التَّقسيم لفظةَ: «إمّا»، أو لفظة: «أو»، أو أنه لا يخلو من كذا وكذا، أو لا بدَّ من كذا وكذا، أو هذا ينقسم كذا وكذا قسمًا، منها كذا ومنها كذا، أو لا سبيل إلى غير كذا وكذا، أو ما أعطى (٢٥٤) هذا المعنىٰ، فكلُّ ذلك سواء لا يحيل شيء من ذلك معنًى أصلاً.

[٣] باب من أنواع البرهان تتضاعف الصِّفات فيه:

واعلم أنّه قد تقع مقدِّمات بنسبة أعداد في الكثرة، أو (في) القِلّة، أو المساواة، أو تفاضل كيفيَّاتٍ في الشِّدَّة، أو الضَّعف، أو تماثلها، فمنها ما هو تقديمٌ صحيحٌ فينتج إنتاجًا صحيحًا راجعًا إلىٰ الشّكل الأوّل، كقولك: النَّرجس أشدُّ صُفرةً من اللُّفَّاح[1]، واللُّفَّاحُ أشدُّ صُفرةً مِنَ الأُترُجِّ. النَّتيجة: فالنَّرجس أشدُّ صُفْرةً من الأُترُجِّ. فالحدُّ الأوسط ـ وهو اللّفظة المشتركة في كلتي المقدِّمتين؛ الّتي طالما بيَّنتُها عليك زمانَ وَصْفي لك أنحاء الأشكال الثّلاثة ـ هو هاهنا قولك: «اللُّفَّاح» فقط[2]، وقولك: أشد صفرة. هو الغرض المقصود والرَّابط (ما) بين الحدَّين، فلا بدَّ من خروجه في النَّتيجة كخروج لفظةِ كلٍّ أو بعض في الأشكال المتقدِّمة، والحدَّان المقتسمان، وهما اللَّفظان اللَّذان انفردت كلُّ مقدِّمة منهما بواحدٍ

(١) اللُّفَّاح: نبات يقطينيٌّ أصفر شبيه بالباذنجان طيب الرائحة. قال ابن دريد: لا أدري ما صحّته. وقال الجوهري: اللُّفاح هذا الذي يُشمُّ شبيهٌ بالباذنجان إذا اصفرّ. «اللسان» (مادة: لفح). وفي (س) ـ في جميع المواضع ـ: التُّفاح.

(٢) م: (قط)، ولعل الصواب ما أثبته، ولم ترد هذه اللفظة في (س).

هما: النَّرجس، والأُترجُ. وربَّما جاءا بلفظِ تنظيرٍ[١] صحيح فتقول: نسبة الخمسة إلىٰ العشرة كنسبة الاثنين من الأربعة، النَّتيجة: فَالخمسة نصف العشرة. وهكذا إن شبَّهت كيفيَّةً بكيفيَّةٍ ما، ثمَّ شبَّهت تلك الكيفيَّة الثَّانية بكيفيَّة أخرىٰ، فقد أنتج لكَ ذلكَ شبه الكيفيَّة الأولىٰ بالكيفيَّة الثَّالثة[٢] ضرورةً، وذلكَ مثل قولك: بياض زيد كبياض عمرٍو، وبياض عمرٍو كبياض خالد. النَّتيجة: فبياض[٣] زيدٍ كبياض خالد. فهذه القرينة أعطت الخمسة أنَّها نصف العشرة وأعطتها ـ أيضًا ـ أنَّ لها نسبة من عدد يشبه نسبة عدد من عدد آخر، وكذلكَ أعطت الأخرىٰ أنَّ بياضَ زيدٍ يُشْبه (٢٥٥)
بياض عمرٍو ويشبه ـ أيضًا ـ بياض خالد.

وهذا مكان ينبغي أن تتحفَّظ فيه، فربَّما غالط فيه بعض النَّوكىٰ كما فعل النَّاشِي المكنَّىٰ بأبي العبَّاس إذ قال: إذا كانت العشرة في عشرة مئة، فالخمسة في الخمسة خمسون، وذلك لأنَّ الخمسينَ نصف المئة والخمسة نصف العشرة، ونسبة العشرة من المئة كنسبة الخمسة من الخمسين، ونسبة الخمسة من العشرة كنسبة الخمسين من المئة. وإنَّما وقع هذا الإيهام (السَّاقط) لأنَّ المتكلِّم أتىٰ بلفظٍ غير واضحٍ في المقدِّمة، وكان الصَّواب أن يقول: إذا كانت عشرة مكرَّرةً عشر مراتٍ مئة؛ فخمسة مكرَّرة خمس مرات[٤] خمسة وعشرون. لكنَّ أهل صناعة الحساب اختصروا التَّطويل بلفظٍ اتَّفقوا علىٰ وضعه للتَّفاهم فيما بينهم، وليس عليهم أكثر من ذلك البيان[٥] للجاهل فقط.

وتحفَّظ ـ أيضًا ـ من أنْ تأتي بحملٍ مختلفٍ، ومعنىٰ ذلك أن تكون الصِّفة الَّتي تصف بها المخبَر عنه في هذا النَّوع من البرهان مختلفة، فيتولَّد

---

(١) س: بنظير.

(٢) س: (الثانية)؛ وهذا خطأ.

(٣) م: بياض.

(٤) م: مرار.

(٥) م: إلا البيان.

عليكَ من هذا غلط مثل أن تقول: الوَرْدُ أطيب رائحة من الخُزامىٰ[1]، والخزامىٰ أضعف رائحة من المسك. فهذا تركيبٌ فاسدٌ، لأنَّ حقَّ هذه القرائن أنْ تكونَ الصِّفة من نوعٍ واحدٍ إلَّا في دَرَج التَّفاضل فقط، لأنَّها هي مع الحدِّ المشترك فلا يجوزُ إلَّا أنْ تكون بلفظٍ واحدٍ ومعنىً[2] واحدٍ. وحكم الحدِّ المشترك في هاتين القضيَّتين مختلف، أحدهما: أطيب رائحة، والثَّاني: أضعف رائحة، فليس حدًّا مشتركًا، بل هما كلامان مختلفان لم يتمَّ فيهما حقُّ[3] الاقتران، فلذلكَ خرجت النَّتيجة في بعض المواضع فاسدة، وربَّما صدقت، ولكنَّها غير موثوق بها علىٰ ما قدَّمنا ممَّا قد يصدق مَرَّةً ويكذب[4] أخرىٰ، ألا ترىٰ أنَّك لو قلتَ: الوَرْدُ أطيبُ رائحةً من الخزامىٰ، (٢٥٦) والخزامىٰ أضعف رائحة من البنفسج، النَّتيجة: فالورد أطيب رائحة من البنفسج؛ صادقة، وإذا قلت: الورد أطيب رائحة من الخزامىٰ، والخزامىٰ أضعف رائحة من المسك، النَّتيجة: فالورد أطيب رائحة من المسك؛ كاذبة. وأنت إذا التزمت ما حدَّدته[5] لك صدقت أبدًا بلا شك، وذلك أن تقول: الورد أطيب رائحةً من الخزامىٰ، والخزامىٰ أطيب رائحة من الضَّيْمَران[6]، فالورد أطيب رائحة من الضيمران. فهذا الترتيب لا يخونك أبدًا.

ونمثل ذلك بمثالٍ شريعيٍّ فنقول: إنْ موِّهَ مموِّهٌ فقال: عليٌّ أكثر فضائلَ من العبَّاس، والعبَّاس أقلُّ فضائل من أبي بكرٍ. فأراد أن ينتج من ذلك: فعليٌّ أكثر فضائلَ من أبي بكرٍ. وقال: إنَّ مقدِّمتيَّ كلتيهما صادقة؛ لم يُسَوَّغ (له) ذلك، وقيل له: اجعلْ مكانَ أبي بكر رسولَ الله ﷺ، فإنَّها ـ

---

(١) الخُزامىٰ: نبت زهره أطيب الأزهار نفحةً، والتَّبخير به يُذهبُ كل رائحة منتنةٍ. «القاموس» (مادة: خزم).

(٢) س: في معنى.

(٣) س: حد.

(٤) س: وقد تصدق... وتكذب.

(٥) م: حددت.

(٦) الضَّيْمران والضَّومَران: من ريحان البَرِّ، او الرَّيحان الفارسي. «القاموس» (مادة: ضمر).

أيضًا ـ تأتيك مقدِّمتان صادقتان، ثم انظر ماذا تنتج فتقول: عليّ أكثر فضائل من العبّاس، والعبّاس أقلُّ فضائل من رسول الله ﷺ. فهاتان صادقتان، والنّتيجة: فعليٌّ أكثرُ فضائلَ من رسول الله ﷺ. وهذا كذبٌ وكفرٌ. ولا يترك يأخذ في نتيجة قرينة واحدة ما وصف به المخبَرَ عنه في (المقدِّمة الأولىٰ وفي نتيجة قرينة أخرىٰ ما وصف به المخبَرَ عنه في) المقدِّمة الثّانية، مثلَ أن يأخذ في الواحدة ذكر الأكثر وفي الثّانية ذكر الأقلِّ، ولكن يعكس عليه ما يريد من ذلك فيَلُوحُ تَمْويهُه من قريب، حتّىٰ إذا جعلت حكم الحدِّ المشترك واحدًا في اللّفظ أصبتَ أبدًا، وذلك مثل أن تقول: عليٌّ أكثر فضائل من أبي هريرةَ، وأبو هريرة أكثر فضائل من معاوية، (النّتيجة: فعليٌّ أفضل من معاوية). فهذا التّرتيب لا يخونك أبدًا، وصحَّ لك في هذا النّوع من البرهان صفتان للمخبَر عنه أحدهما: فضله علىٰ من نسبته منه. والثّانية: فضله علىٰ من نسبت إليه الّذي نسبت منه أوّلاً. ولذلكَ ترجمناه بأنّه تتضاعف فيه الصِّفات، وبالله ـ تعالىٰ ـ التّوفيق.

(٢٥٧)[٤] باب من أنواع البرهان تختلف مقدِّماته في الظّاهر إلاَّ أنَّ الغرضَ في نفيها وإيجابها واحد:

هذا نوعٌ من إقامة البرهان يصدق أبدًا إذا رُتِّب رتبةً حسنةً؛ كقولك: بعض الموجودات شيءٌ لم يزلْ، ولا موجودَ إلّا الخالق والجوهر والعَرَضُ، وهذا الّذي لم يزل ليسَ هو الجوهر ولا العرض. النّتيجة: فهو الخالق ـ عزَّ وجلَّ ـ. فالمقدِّمة الأولىٰ من هذه المقدِّمات الثّلاث هي من النّوع الّذي ذكرنا قبل هذا متَّصلاً آخره بأوّل هذا الباب وهو الّذي يعطي المخبَرَ عنه أكثر من صفةٍ واحدةٍ. ألا ترىٰ أنّك[1] أوجبت للمخبَر عنه أنّه لم يزلْ، وأنّه موجود، وبأنّه خالقٌ لا إلٰه إلّا هو. والمقدِّمة الثّالثة هي من القضايا المقسَّمة وقد صحَّحت فيها نفيَ أنّه الجوهر أو العرض، فوجب أنّه القسم الثّالث ضرورةً وهو الخالق ـ عزَّ وجلَّ ـ. والمقدِّمة الثّانية المتوسِّطة هي من كلا

(١) س: أنك إذا.

النَّوعين المذكورين، فأخذتَ من النَّوع الَّذي يعطي المخبَرَ عنه أكثر من صفة واحدة. قولك فيها: إنَّه لم يزل، وإنَّه ليس الجوهر، وليس العرض. وأخذتَ من القسمة قولك: ليس الجوهر، وليس العرض. ووصفتَ - أيضًا - فيها الموجود أنَّه أكثر من واحدٍ، فقد أنتجت هذه المقدِّمات الثَّلاث نتيجةً واحدةً. وهذا النَّوع كثير التَّكرُّر في تضاعيف المناظرات[1] وجمٌّ[2] المرور في أثناء البحث عن الحقائق المطلوبات، لأنَّك توقن وجود[3] شيءٍ ما فتريد تحقيق صفاته، فتأخذُ كلَّ قسم ممكنٍ أن يكون الموصوف يوصف به ثمَّ تنفي عنه ما صحَّ نفيه بالدَّلائل الصِّحاح حتَّىٰ تنتفي[4] كلُّها حاشا واحدًا منها فقط. فذلكَ الَّذي يبقىٰ هو صفة الشَّيء الَّذي تريد معرفة حقيقة حكمه. ومن ذلكَ أن تقول: واحد ممَّن في المنزل[5] قتل زيدًا، ولم يكن في البيت إلَّا يزيد وخالد ومحمَّد، فمحمَّد كان نائمًا، ويزيدُ كان مغشيًّا عليه من عِلَّة به، النَّتيجة: فخالد قتله. وقد تكثر المقدِّمات هاهنا جدًّا، وتكون من جميع (٢٥٨) أنواع البرهان، وتنتج إنتاجًا صحيحًا /إذا رُتِّبت/ علىٰ حسب ما ذكرنا من رتبة كلِّ نوعٍ من أنواع البرهان في بابه. ومن هذا الباب يفهم أنَّ للأب الثُّلُثَيْن من قول الله - تعالىٰ -: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ﴾ [النساء: ١١]، وذلك أنَّ المالَ ثلثٌ وثلثان، والمال للأبوين وللأم منه الثُّلُث. النَّتيجة: فالثلثان للأب. (وبالله - تعالىٰ - التَّوفيق).

[٥] باب من أنواع البرهان تكثر مقدِّماته وتوجب كلُّ مقدِّمة منها المقدِّمة الَّتي بعدها[6]:

مثال ذلك أن تقول: إذا أفرط الأكل وجبت التُّخمة، وإذا وجبت التُّخمة ضعفت المعدة، (وإذا ضعفت المعدة) وجب سوء الهضم، وإذا

---

(١) س: المناظرة.
(٢) س: وحر.
(٣) س: وجوب.
(٤) م: تنفى.
(٥) س: من في (وسقطت لفظة: المنزل).
(٦) م: منه... بعده؛ س: بعده.

وجب سوء الهضم وجب المرض. النَّتيجة: فوجود إفراط الأكل يوجب إفراط المرض[1]. وهذا برهان صحيح لأنَّ فساد الهضم لا يوجد إلَّا ومرض معه، وفساد المعدة لا يوجد إلَّا وسوء الهضم[2] معه، والتُّخمة لا توجد إلَّا وفساد المعدة معها، والزِّيادة في الأكل فوق القدر الموافق لقدرة[3] الطَّبيعة لا توجد إلَّا وتخمة معها، وما لا يوجد إلَّا ووجد شيء آخر (معه) بوجوده، والثَّاني ـ أيضًا ـ إذا وجد أوجب ثالثًا، فواجب أن لا[4] يوجد الثَّالث إلَّا بوجود الأوَّل. وهذا ـ أيضًا ـ مِمَّا ينبغي أن تتحفَّظ في وضع مقدِّماته من أن تدخل فيها مقدِّمة كاذبة. فإنَّ قائلًا لو قالَ: إذا وُجِدَتْ قلَّة المال وُجِدَ الفقر، وإذا وجد الفقر فالحاجة موجودة، وأراد أن ينتج من ذلك: إذا وُجدت قلَّة المال فالحاجة موجودة، فهذا كذبٌ لأنَّ كلَّ قلَّة مالٍ
(٢٥٩) ليست فقرًا، وقد يكون المرءُ صِنْعًا[5] وذا غَلَّةٍ كفاف لا يحتاج إلىٰ أحدٍ ولا يفضُل عنه شيءٌ؛ لكن لو قلت: إذا وُجِدَتْ حال التَّقصير عن الكفاف وجد الفقر، وإذا وجد الفقر وجدت الحاجة؛ لأنتج ذلك إنتاجًا صحيحًا وهو: إذا وجدت حال التَّقصير عن الكفاف وجدت الحاجة. فينبغي لك أن تتحفَّظ مِن مثل هذا من الأسماء المشتركة العامَّة لمعانٍ فتحقق معانيها بألفاظٍ مختصَّة بها، وأن تتحفَّظ من الصِّفات الكلِّيَّات العامَّة فلا توقعها بعمومها علىٰ بعض ما تحتها دون بعض.

وقد موَّهَ بعض المغالطين[6] فقال ليفسد هذا البرهان: إذا عُدمت النَّار عدم الحرُّ، وإذا عدم الحرُّ لم نحتج إلىٰ التبرُّد، فأراد أن ينتج: إذا عدمت النَّار لم نحتج إلىٰ التبرُّد. وهذا كذبٌ؛ لأنَّ المحمومَ والصَّائف محتاجان إلىٰ التبرُّد ولا نار ظاهرة عندهما، وإنَّما هذا لأنَّ المقدِّمة

---

(١) م: فوجد إفراط الأكل فوجد.
(٢) م: هضم.
(٣) م: لقوة.
(٤) فواجب أن لا: فلا في س.
(٥) س: صانعًا.
(٦) س: المخالفين.

الأولىٰ كَذِبٌ، وإنَّما الصَّواب أن يقول: إذا عدمت النَّار عدم الحرُّ المتولِّد عنها.

وهذا مثالٌ شريعيٌّ: كلُّ وطءٍ صحَّ علم الواطىء بباطنه وظاهره وحكمه فهو إمَّا فراشٌ وإمَّا عُهْرٌ، وكلُّ مباحة العين للواطىء[1] فراش، وكلُّ ما ليس فراشًا /فهو/ عُهر، (والأمة المشتركة ليست[2] مُباحة العين للوطءِ، فالأَمَةُ المشتركةُ ليستْ فراشًا، فوطىءُ الأَمَة المشتركة عهر)، وكلُّ ذي عهرٍ عاهرٌ، فكلُّ واطىءٍ أمةً مشتركة عاهر، وكلُّ عاهرٍ فله الحَجَرُ، فكلُّ واطىءٍ أمةً مشتركة فله الحَجَرُ. فهذه المقدِّمات كلُّها أنتجت أنَّ كلَّ واطىءٍ أمةً مشتركة فله الحَجَر.

[٦] باب من البرهان شَرْطيُّ اللَّفظ قاطع المعنىٰ:

مثاله: إنَّ وصف شيءٍ بالإسكار وصفٌ بالتَّحريم، ونبيذ التِّين إذا غلىٰ وُصِفَ بالإسكار، فالتَّحريم واجب لنبيذ التِّين إذا غلىٰ. فهذا كما ترىٰ ظاهره أنَّ الوصف بالتَّحريم إنَّما هو معلَّق بالإسكار، فإذا أردتَ أن تجعله قاطعًا في لفظه قلتَ: التَّحريم حكم كلِّ مسكرٍ، وبعض المسكرات نبيذ التِّين إذا غلىٰ، (فالتَّحريم حكم نبيذ التِّين إذا غلىٰ).

وقد غالط في هذا الباب قوم من المشْغبين فقالوا: قد قطعتم[3] بأنَّ (٢٦٠
نافيتين لا تنتج إنتاجًا موثوقًا به، وأنتم في بعض هذه الأبواب الَّتي خَلَتْ تُنتجون إنتاجًا مطَّردًا من نافيتين، وفي هذا الباب ـ أيضًا ـ كقولكم[4]: من لم يكن ضحَّاكًا لم يكن إنسانًا، والفرس ليس ضحَّاكًا، فالفرس ليس إنسانًا. وتقولون: كلُّ من لم يؤمن فليسَ مقبولاً من الله ـ عزَّ وجلَّ ـ،

(١) م: للوطء.
(٢) غير واضحة في (س) والجملة منها فقط، وقد سقطت من (ع) سوىٰ كلمتين منها!
(٣) م: قد طعتم.
(٤) م: كقولك.

والوثنيُّ ليس مؤمنًا[1]، فليس مقبولاً من الله ـ عزَّ وجلَّ ـ.

فالجواب ـ وبالله تعالىٰ التَّوفيق ـ: إنَّ النَّفيَ الَّذي أبعدنا إقامة البرهان المطَّرد منه /هو/ كلُّ نفيٍ مجرَّد، وهو كلُّ نفيٍ لم يوجب[2] للمخبَر عنه صفة أصلاً، فسواء إذا كان النَّفي بهذه الصِّفة، أي بلفظ النَّفي، أو بلفظ الإيجاب؛ لا[3] ينتج أبدًا شيئًا، وسنذكر شيئًا من هذا في بابٍ مفردٍ في هذا الدِّيوان في ذكر مغالطاتٍ رامها بعض المغالطين في الأشكال، إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ. وأمَّا ما كان نفيًا في اللَّفظ[4] وهو يوجب معنًى وصفةً ما للمخبَر عنه فهذا ليس نفيًا ولكنَّه إيجابٌ صحيحٌ، وإنَّما يراعىٰ المعنىٰ الَّذي يعطيه اللَّفظ لا صيغة اللَّفظ وحده. ومن هاهنا لم يلزمنا تشبيه الباري ـ عزَّ وجلَّ ـ في نفينا عنه أشياء هي ـ أيضًا ـ منفية[5] عن كثيرٍ من خلقه إلَّا أنَّ ذلكَ لم يوجب تشبيهه[6] ـ تعالىٰ[7] ـ كقولنا: إنَّ الباري ـ تعالىٰ ـ ليس جسمًا، والعَرَضُ ليس جسمًا، والباري ـ تعالىٰ ـ ليس عرضًا، والجسم ليس عرضًا. لأنَّنا في هذا النَّفي[8] لم نثبت للباري تعالىٰ حالاً يشترك فيها مع
(٢٦١) العرض إذ نفينا عنه الجسمية، ولا مع الجسم إذ نفينا عنه العرضية، وهذا هو النَّفي المجرَّد المَحْضُ[9]. وأمَّا في القضايا الَّتي ذكرنا آنفًا فإنَّنا أوجبنا فيها الضَّحك لمن كان إنسانًا، وأوجبنا للفَرَسِ نفي الإنسانية، وأوجبنا له بذلك شبهًا مع كلِّ من ليس ضحَّاكًا في أنَّهم ليسوا ناسًا. وكذلك أوجبنا

(١) م: لم يؤمن.
(٢) سقطت: «لم» من س، وورد فيها: «موجب» بدل: «يوجب».
(٣) س: فلا.
(٤) م: وأما كل نفي في لفظه.
(٥) م: منتفية.
(٦) م: شبهه.
(٧) زاد في م: بما انتفى عنه ما انتفى عن الباري تعالى.
(٨) س: الحكم.
(٩) [هذا النَّفيُ المفصَّل مخالف لمنهج القرآن والسُّنة، والصوابُ أن لا نُثبتَ لله تعالىٰ ولا ننفيَ عنه إلَّا ما أثبته سبحانه لنفسه أو نفاه عنه. وراجع ما كتبته في «المقدمة»].

لمن لم يؤمن ضدَّ القبول، وهو التبرُّؤ، وأوجبنا ضدَّ الإيمان ـ وهو الكفر ـ للوثنيّ. وقد قدَّمنا أنَّ المعنىٰ إذا انحصر إلىٰ شيئين فنفيتَ أحدهما فقد أوجبتَ الآخر ضرورةً ـ فاحفظ هذا! ـ، وإذا نفيتهما معًا فلم توجب شيئًا أصلاً، وإذا نفيت النَّفي فقد أوجبت ضرورةً وإذا أوجبت النَّفي فقد نفيت بلا شكٍّ. فثقِّفْ هذا كلَّه يثلَجْ[1] يقينُكَ بصحَّةِ علمك.

[٧] باب من البرهان يؤخذ من نتيجةٍ كَذِبٍ بأنْ يصدق نفيها:

اعلم أنَّه إذا كانت[2] إحدىٰ المقدِّمتين كذبًا والأخرىٰ صدقًا، فأنتجت نتيجةً كاذبة ظاهرة الكذب، وكانت المقدِّمة الكاذبة مِمَّا رضيها خصمك؛ سامحته في ذلك لتريه فحشَ إنتاجه[3]؛ فإنَّ الشَّيء إذا كذب فنفيه حقٌّ لا شكَّ في ذلك، فإذا كذبتْ نتيجة ما فنفيها حقٌّ. فقد يصحُّ أخذ البرهان علىٰ هذا الوجه صحَّةً مطَّردةً موثوقًا بها أبدًا. مثال ذلك: إنسانٌ[4] خالفك فقال: العالم أزلي، فقلت (له): أنا أسامحك في تقديم هذه المقدِّمة فأقول: العالم أزليٌّ، وأضيف إليها أخرىٰ صحيحةً وهي: الأزليُّ ليس مؤلَّفًا، فالنَّتيجة: العالم[5] ليس مؤلَّفًا. وهذا كذب ظاهرٌ، وإذا كان هذا كذبًا فنقيضه حقٌّ، وهو: العالم مؤلَّف. وإذا كان هذا حقًّا ـ وقد قدَّمنا أنَّ الأزليَّ ليس مؤلَّفًا ـ فقد صحَّ أنَّ العالَم ليس أزليًّا إذ هو مؤلَّف، وظهر كذب مقدِّمته، إذ قالَ: العالَمُ أزليٌّ. فهذا استدلال صحيح لا يخون[6] أبدًا إذا أخذ مِمَّا يخالف النَّتيجة وترد[7] النَّتيجة إلىٰ (٢٦٢)
الإحالة.

(١) يثلج: ينتج في س (دون إعجام).
(٢) م: كان.
(٣) م: فسامحته فيها... إنتاجها.
(٤) م: كإنسان.
(٥) م: فالعالم.
(٦) م: يخونك.
(٧) م: وبرد.

وتذكَّر هاهنا ما كتبتُ لك في أنحاء من الأشكال الثَّلاثة الَّتي يصحُّ البرهان فيها بردِّها إلىٰ الإحالة. ومن ذلك ـ أيضًا ـ أن تقولَ النَّصارىٰ: الفاعلُ الأوَّل ثلاثة. فنقول: قُلْ: بنا الفاعل ثلاثة[1]. ثمَّ نضيف إلىٰ هذه المقدِّمة مقدِّمة صحيحة متيقَّنة وهي: والثَّلاثة عدد، والعددُ مركَّب من أجزائه المساوية لكلِّه، فالثَّلاثة مركَّبة من أجزائها المساوية لجميعها، وقد قلتم الأوَّل ثلاثة، فالأوَّل مركَّب من أجزائه المساوية لجميعه وكلِّه، وقد تيقَّنتم (أنتم) ونحن أنَّ الأول غير مركَّب وغير ذي أجزاء، فالأوَّل مركَّب ذو أجزاء لا مركَّب ولا ذو أجزاء، وهذا محالٌ، وإذ[2] هذا محال وصحَّ أنَّه لا مركَّب فقد صحَّ أنَّه ليس عددًا، وإذ صحَّ أنَّه ليس عددًا /فقد/ صحَّ أنَّه ليسَ ثلاثة، وظهر كذب مقدِّمتكم[3] الفاسدة، وبالله ـ تعالىٰ ـ التَّوفيق.

[٨] باب من البرهان مركَّب من نتائج كثيرة ماخوذة من مقدِّمات شتَّىٰ:

مثال ذلك أن نقولَ: كلُّ معدودٍ فذو طرفين، وكلُّ ذي طرفين فمتناهٍ؛ فكلُّ معدودٍ متناهٍ.

ثمَّ نأخذ نتيجةَ هذا البرهان الأوَّل فنقول: كلُّ معدودٍ متناهٍ، وكلُّ متناهٍ فذو أجزاء، فالنَّتيجة: كلُّ معدودٍ فذو أجزاءٍ.

---

(١) [فنقول: (قلْ بنا الفاعل ثلاثةٌ)؛ هذه الجملة هكذا وردت في النسختين بلا اختلاف، واعتمدها (ع)، والسكون والتنوين من (م). وأقترح ـ من غير جزم ـ أن تضبط هكذا: (فنقول: قُلْ بناءُ الفاعلِ ثلاثةٌ). ومراده التقريرُ أولاً أن بناء الفاعل ـ أي وجوده وحقيقته ـ من ثلاثةٍ، والثلاثة عدد، فيلزم من هذا أن يكون مركَّبًا من أجزاء هذا العدد، والتركيب في حقِّ «الأوَّل» ممتنعٌ.
وهذه الطريقة في الردِّ علىٰ أهل التَّثليث لا خير فيها، وإنما المراد هنا تحرير نصِّ الكتاب، وبالله التوفيق، وهو أعلم بالصواب].

(٢) م: فإذ.

(٣) م: مقدمتهم.

ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان الثَّاني فنقول: كلُّ معدودٍ فذو أجزاءٍ، وكلُّ ذي أجزاءٍ مؤلَّف، النَّتيجة: فكلُّ معدودٍ مؤلَّف.

/ثمَّ نأخذ نتيجة هذا البرهان الثَّالث فنقول: كلُّ معدودٍ مؤلَّف،/ وكلُّ مؤلَّفٍ فمقارن للتَّأليف، النَّتيجة: فكلُّ معدودٍ مقارن للتَّأليف.

ثمَّ نأخذ نتيجة هذا البرهان الرَّابع فنقول: كلُّ معدودٍ مقارن للتَّأليف، وكلُّ مقارنٍ للتَّأليف فلم يسبق التَّأليف، النَّتيجة: فكلُّ معدودٍ فلم يسبق التَّأليف.

ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان الخامس فنقول: كلُّ معدودٍ لم يسبق التَّأليف /والعالم معدودٌ، [النَّتيجة]: فالعالم لم يسبق التَّأليف/. (٢٦٣)

ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان السَّادس فنقول:/ العالم لم يسبق التَّأليف، والتَّأليف محدَث، [النَّتيجة]: فالعالم لم يسبق المحدث.

ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان السَّابع/ فنقول: العالم لم يسبق المحدَث، وما[١] لم يسبق المحدث فمحدَث مثله، النَّتيجة: فالعالم محدَث.

وقد تأتيك في هذا الباب مقدِّمات قاطعةٌ وشرطيَّة متَّصلة ومقسَّمة، واستدلال بضدٍّ ما يخرج في النَّتيجة. وبالجملة: فإنَّه يتصرَّف لك فيه جميع أنواع البرهان، وكلُّ ذلك إذا أخذته على الشُّروط التي قدَّمنا فهو موثوق بإنتاجه، ولله الحمد.

[٩] باب من أحكام القضايا:

واعلم أنَّ من القضايا قضايا ينطوي في ذكرك إيَّاها قضايا أُخَر، وإن كنتَ لم تلفظ بها، وهذا المعنىٰ يؤخذ[٢] من المتلائمات، ومن عكس القضايا؛ وقد ذكرناهما[٣]. وهذا نحو قولك: لا يجوز أن يكون الأزليُّ

---

(١) م: ولمَّا.

(٢) م: يأخذ.

(٣) س: ذكرناها.

مؤلَّفًا، فقد انطوىٰ لنا في هذا الكلام أنَّه لا يجوز أن يكون المؤلَّف أزليًا ضرورةً لا بدَّ من ذلك، وانطوىٰ فيه(١) ـ أيضًا ـ أنَّ المؤلَّف محدَث. وكذلك إذا قلتَ: كلُّ مسكرٍ حرام، فقد انطوىٰ فيه أنَّ المسكر ليس حلالاً، وأنَّ الحلال ليس مسكرًا، وانطوى فيه ـ أيضًا ـ أنَّ نبيذ التَّمر إذا أسكر حرام، (وأنَّ السَّيْكران(٢) إذا أسكر حرام)، وأنَّ نبيذ التُّفاح إذا أسكر حرام، وغير ذلك كثير. وكذلك إذا قلتَ: زيد يمشي؛ فقد انطوىٰ لك فيه أنَّه متحرِّك، وأنَّه ذو رِجْلٍ سالمة، وأنَّه حيٌّ، وأشياءُ (٢٦٤) كثيرة.

ولذلك ظنَّ قوم ذَوُو شَغَبٍ وجهلٍ أنَّنا مخطئون في قولنا: إنَّ القضية الواحدة /لا/ تنتج /ولا تعطيك إلَّا نفسها فقط. وقال آخرون منهم: إنَّ القضيَّة الواحدة تنتج/ وأبَوا ما(٣) ذكرنا، وليس ظنُّهم صحيحًا؛ لأنَّ كلَّ ما ذكرنا ليس إنتاجًا إذ شرط معنىٰ الإنتاج أن نستفيد من اجتماع كلتا القضيَّتين معنىً ليسَ منطويًا(٤) في إحداهما أصلًا، فأنتَ إذا قلت: كلُّ مسكرٍ حرام؛ فليس فيه إيجاب أنَّ نبيذ التَّمر يسكر، ولا بدَّ أصلًا، لكن حتَّىٰ تلفظ به

(١) س: فيها.
(٢) كذا في (س) وقد تفردَت بهذه الجملة، وأثبتها (ع): (السوكران) وأشار إلى ما في الأصل، وأخطأ في ذلك، فقد قال ابن سِيدَه في «المحكم»: والسَّيْكَرَانُ: نَبْتٌ، قال:

وشَفْشَفَ حَرُّ الشَّمْسِ كُلَّ بَقِيَّةٍ ... من النَّبْتِ إلاَّ سَيْكَرانًا وحُلَّبا

قال أبو حنيفة: السَّيْكَرانُ مما تدوم خُضرَتُه القَيْظَ كُلَّهُ، قال: وسألتُ شيخًا من أعراب الشَّام عن السَّيْكَرانِ، فقال: هو السُّخَّرُ، ونحن نأكله رَطْبًا أَيَّ أَكْلٍ، قال: وله حَبٌّ أَخْضَرُ كحبِّ الرازيانج. انتهى، ونقله ابن منظور في: «اللسان» (مادة: سكر).

قلتُ: وضبطه الصفديُّ في «تصحيح التصحيف وتحرير التحريف» بضم الكاف. وقال أبو محمد ابن حزم رحمه الله في «المحلى بالآثار» ٤٢٦/٧ (المسألة: ١٠٢٤): «ولا يحل أكلُ السيكران؛ لتحريم النبي ﷺ كلَّ مسكر، والسيكران مسكرٌ». وأعاد ذكره في المسكرات في صدر كتاب الأشربة: ٤٧٨/٧ (١٠٩٨).
(٣) م: وأتوا بما ذكرنا.
(٤) س: مطويًا.

وتصحّح له أنّه قد يسكر، فإذا حقّقت[1] له هذه الصّفة فحينئذٍ تقطع له بالتّحريم دون شرط، وإلاً فإنّما هو في قولك: كلُّ مسكر حرام؛ بالإمكان إنْ أسكر لا بالوجوب؛ إذ في العالم أشياء كثيرة لا تسكر، فلعلّه منها، فتدبَّر هذا، ودع المسامحة وحقّق.

وهذا الّذي ذكرنا في هذا الباب من قضايا تُفْهم منها[2] قضايا لم يُلْفَظ بها إنّما هو انطواء فيها فقط. ومعنىٰ الانطواء أنّنا أتينا إلىٰ معانٍ كثيرةٍ فعبّرنا عنها بلفظٍ واحدٍ طلبًا للاختصار. وبالجملة؛ /فكلُّ قضيّةٍ/ فجزئيّاتها يدخل الإخبار عنها في الإخبار بكُلّيّتِها؛ كقولك: الإنسانُ حيٌّ. فإنّك قد أخبرتَ أنَّ زيدًا حيٌّ، وعَمْرًا حيٌّ، وخالدًا حيٌّ، وهندًا حيّة، وبالجملة؛ فكلُّ رجلٍ وامرأةٍ لأنّهم أجزاء الإنسان، فافهم هذا. وكذلك ينطوي - أيضًا - في كلِّ قضيَّة إبطال ضدِّها؛ كقول الله - تعالىٰ -: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٤]، فقد[3] انطوىٰ فيه نفي ضدِّ الحلم وهو السَّفَه، فقد انطوىٰ فيه (٢٦٥) أنَّ إبراهيم ليسَ سفيهًا. وأمّا الإنتاج فخلاف ذلك، وهو ما قد بيّناه، ولله الحمد.

واعلم - أيضًا - أنّه ليسَ في كلِّ وقتٍ يَرِدُكَ الكلامُ الذي تريد أن تجعله مقدّمة علىٰ الرُّتَب الّتي قدّمنا لك في أخذ البرهان، لكن تردك **الأقوال[4] المخالفة لتلك الرُّتب علىٰ ثلاثة أوجهٍ:**

فوجهٌ مخالفٌ لكلِّ ما ذكرنا في الرُّتبة والمعنىٰ؛ فلا تلتفت إليه، وحقّق الرُّتبة والصّدق علىٰ الشُّروط الّتي قدّمنا لك، فليسَ يقوم لكَ من غير ما قلنا برهانٌ البتّةَ.

ووجهٌ آخر فيه ألفاظ زائدة لا تُصْلِحُ المعنىٰ ولا تفسده، ولو سَكَتَّ عنها لم تحتج إليها فلا تبال بها، وعانِ أخذ البرهان من سائر الكلام الصّحيح، وتلك الألفاظ الزّائدة إنّما تعطي معنىً ليسَ من البرهان في شيء، ومن هذا المكان

---

(١) س: جعلت.

(٢) س: من.

(٣) م: قد.

(٤) م: قد ترد كالأقوال.

ثَبَتَ[1] لنا إقامة الحدِّ بشهادة شاهدَيْن اتَّفقا علىٰ ما يوجب الحدَّ ثمَّ اختلفا في صفاتٍ لا معنىٰ لها في الشَّهادة، والشَّهادة تامَّة دونها، كشاهدين شهدا علىٰ زيدٍ أنَّه سرق بقرةً، فقال أحدُهما: صفراء. وقالَ الآخرُ: سوداء. فإنَّه ليسَ كونها صفراء أو سوداء مما يعاند[2] سرقته لها، ولا ينفيها، نعني: لا ينفي سرقته لها، والكلام تامٌّ دون ذِكرِ شيءٍ من ذلك[3].

---

(١) س: تَثْبُتُ.

(٢) س: يغاير.

(٣) وقال في «المحلّى بالآثار» ١١/٣٤٢ (م: ٢٢٧٦): إنَّ الذي ينبغي أن يضبط في الشهادة، ويطلب به الشاهد؛ إنما هو ما لا تتمم الشهادة إلا به، والذي إن نقص لم تكن شهادةً، فهذا هو الذي إن اختلف الشاهد فيه بطلت الشهادة، لأنها لم تتم. وأما ما لا معنى لذكره في الشهادة، ولا يحتاج إليه فيها، وتتم الشهادة مع السكوت عنه، فلا ينبغي أن يلتفت إليه ـ وسواء اختلف الشهود فيه، أو لم يختلفوا، وسواء ذكروه، أو لم يذكروه ـ واختلافهم فيه كاختلافهم في قصة أخرى ليست من الشهادة في شيء، ولا فرق، فلما وجب هذا كان ذكر اللون في الشهادة لا معنى له، وكان أيضًا ذكر الوقت في الشهادة في الزِّنى، وفي السرقة، وفي القذف، وفي الخمر، لا معنى له. وكان أيضًا ذكر المكان في كل ذلك لا معنى له، فكان اختلافهم في كل ذلك كاتفاقهم، كسكوتهم، ولا فرق؛ لأن الشهادة في كل ذلك تامّة دون ذكر شيء من ذلك، وإنما حكم الشهادة، وحسب الشهود أن يقولوا: إنه زنى بامرأةٍ أجنبية نعرفها، أولج ذكره في قبلها، رأينا ذلك فقط. وما نبالي قالوا: إنها سوداء أو بيضاء، او زرقاء أو كحلاء، مكرهة أو طائعة، أمس أو اليوم، أو منذ سنة بمصر أو ببغداد. وكذلك لو اختلفوا في لون ثوبه حينئذٍ، أو لون عمامته. وكذلك حسبهم أن يقولوا: سرق رأسًا من البقر مختفيًا بأخذه، ولا عليهما أن يقولا: أقرنَ، أو أعضب، أو أبتر، أو وافي الذنب أبيض أو أسود، وهكذا في القذف، وشرب الخمر، ولا فرق. فصحَّ أنَّ الشهادة في كل ذلك تامّة مع اختلاف الشهود، وما لا يحتاج إلى ذكره في الشهادة، إذا اقتضت شهادتهم وجود الزنى منه، أو وجود السرقة أو وجود القذف منه، أو وجود شرب الخمر منه فقط، لأنهم قد اتفقوا في ذلك. وهذا هو الموجب للحدِّ، فإنما أوجب الله تعالى الحدَّ في كل ذلك بوقوع الزِّنى، ووجوب السرقة، أو القذف، وأثبت الأربعة الزِّنى؛ فقد وجب الحدُّ في ذلك بنص القرآن والسُّنة، ولم يقل الله تعالى قطُّ ولا رسوله ﷺ: لا تقبلوا الشهادة حتى يشهدوا على زنًى واحد، في وقت واحد، في مكان واحد، وعلى سرقة واحدة لشيءٍ واحد في وقت واحد، في مكانٍ واحدٍ.

ومن هذا الباب ـ أيضًا ـ نفسه ومن ضدِّه أبطلنا إقرار من أقرَّ بمحالٍ؛ كمن قال: فلان قَتَلْتُهُ[1] بسِحْري. لِعِلْمِنا أنَّ السِّحْرَ لا يَقْتُلُ[2]، فالزِّيادة الَّتي زادَ مفسدةً للمعنىٰ فهي مقدِّمة فاسدة، ولو أقرَّ مرَّةً فقالَ: قتلتُه بسيفٍ، وقال مرَّةً أخرىٰ: قتلتُه برُمْحٍ؛ لكان إقرارًا صحيحًا، لأنَّه ليس شيءٌ من هذه الزِّيادات معاندة للقتل، فسكُوته عنها وذكره لها سواء، إذ ليس في ذكرها ما يفسد المقدِّمة.

ونحو هذا ما يذكره أهل الملل المخالفة لنا من أنَّ للدُّنيا مُذْ حدثت سبعة آلاف سنة. وقال آخرون: خمسة آلاف سنة. وقال آخرون: ستة آلاف (٢٦٦) سنة[3]. وقال آخرون: أربع مئة ألف سنة. وقلنا نحن: لا حدَّ عندنا في ذلك، وقد يمكن أن تكون أضعاف أضعاف هذه الأعداد ـ كلِّها ـ، وقد يمكن أن يكون أقل من ذلك، فكلُّ هذه الأقوال ليس بكادح في اتِّفاقنا علىٰ أنَّ للعالم أوَّلاً ومبدأً[4]. وهذه كلُّها ألفاظ لسنا نقول إنَّها لا تفسد المبدأ والحدوث[5] فقط، لكنَّا لا نقتصر علىٰ (كلِّ) ذلك حتَّىٰ نقول: بل إنَّها كلَّها علىٰ اختلافها موجبة للحدوث والمبدإ، فلسنا نستضرُّ باختلاف مثل هذه الألفاظ، ولا بزيادتها، ولا نقصانها[6]، إذا أعطت صحَّة المعنىٰ المطلوب ولم تفسده.

---

(١) م: قتلت فلانًا.

(٢) هذا مبنيّ على مذهب المصنِّف ـ رحمه الله ـ من أنَّ السِّحر حِيَلٌ وتخييلٌ لا يقلب عينًا، ولا يحيل طبيعةً. وقد بسط القول فيه في «الفصل» ٢/٥ ـ ١٢، وذكره في «المحلّى» ٣٦/١ (٦٨). والصَّواب الذي دلَّ عليه الكتاب والسُّنَّة، وأقوال عامة الصحابة، وجماهير العلماء: أنَّ له حقيقة وتأثيرًا بإذن الله تعالى، ومنه ما يَقْتُلُ. «المغني» لابن قدامة ٢٩٩/١٢، و«شرح العقيدة الطحاوية» ٧٦٤/٢، و«معارج القبول» ٥٤٨/٢. ومذهب ابن حزم مبني علىٰ قوله في المعجزات، وقد ناقشته في هذه المسألة في تحقيقي لـ «الدُّرَّة فيما يجب اعتقاده» (الفَصْل: ٣) وسيصدر قريبًا عن دار ابن حزم، إن شاء الله.

(٣) وقع اختلاف بين النسختين في ترتيب هذه الجملة والتي قبلها.

(٤) وقد بسط القول في هذا في «الفصل» ١٠٥/٢ ـ ١٠٦.

(٥) س: والحدث.

(٦) م: أو نقصها.

والوجه الثَّالث: أن يأتي بلفظٍ[1] قد قام البرهانُ على وجوب الانقياد إليه[2] فنحتاج إلىٰ أخذه في المقدِّمات بيننا وبين من خالفنا في بعض الآراءِ مِمَّن يقرُّ معنا بذلك اللَّفظ وينقاد له، وفي ذلك اللَّفظ حذف بيِّنٌ ولفظ قد ترك ذكره ولا[3] يقدر خصمنا علىٰ إنكار ذلك ولا يضرُّ ذلك الحذف شيئًا،
(٢٦٧) أو هو[4] كما لو ذكر ولا فرق، إذا تيقَّن كونه قائمًا في المعنىٰ، وذلك نحو مقدِّمة نأخذها من قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣]، فلا شكَّ عند السَّامع لهذه الآية ـ إنْ كان له أدنىٰ فهم للِّسان العربيِّ وأقلُّ معرفةٍ بالملَّة الإسلاميَّة ـ أنَّ هاهنا معنًى بنا إليه ضرورةٌ قد[5] حذف من اللَّفظ اكتفاءً بأنَّه لا يخفىٰ ذلك أصلًا، وهي: «فأحدثتم»، ومكان معنىٰ هذه اللَّفظة بين «سفر» وبين «أو جاء»[6]. وكذلك إنْ احتجنا إلىٰ مقدِّمة أخرىٰ من قوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]؛ فلا شكَّ عند أحدٍ[7] من أهل الملَّة الإسلاميَّة واللُّغة العربيَّة أنَّ المعنىٰ: «فحنثتم»[8].

وقد يكون الحذفُ علىٰ رتبة أخرىٰ، وهو أن يوجب اللَّفظ في بنية

---

(١) م: لفظ.
(٢) م: له.
(٣) م: لا.
(٤) س: وهو.
(٥) م: وقد.
(٦) وقال في «المحلَّى بالآثار» ١/١٣٢ (٢٣٦): ولا يختلف اثنان من الأُمَّة في أنَّ هاهنا حذفًا دلَّ عليه العطفُ، وأن معنى الآية: «وإن كنتم مرضىٰ أو علىٰ سفرٍ فأحدثتم، أو جاء أحدٌ منكم من الغائط».
(٧) س: عند من له لسان.
(٨) تفصيل المسألة في «المحلَّى بالآثار» ٨/٦٧ (١١٧٦)، وقد ذكر الأحاديث الدالة علىٰ جواز تقديم الكفارة قبل الحنث، وعلىٰ العكس، ثم قال: وصحَّ بهذا أن الحذفَ الذي في الآية إنَّما هو: «إذا أردتُم الحنثَ أو حنثتم» ورسول الله هو المبيِّنُ عن ربِّه عزَّ وجلَّ.

اللُّغة ارتباطًا بمعنىً لم يذكر، ولا بدَّ من تصحيحه؛ كقول القائل: فلانٌ تابَ؛ فلا يحيل[1] علىٰ سامعٍ أنَّه أذنبَ، وفلان ارتدَّ؛ فلا يحيل علىٰ سامعٍ أنَّه قد كان مسلمًا، وهذا المال موزون؛ فلا يحيل علىٰ سامعٍ أنَّه بميزانٍ، ومثل هذا كثير، فمثل هذا الحذف لا يضرُّ الكلام شيئًا، والكلامُ صحيح، وأخذُ المقدِّمات منه للبرهان واجبٌ، وإثبات المعنىٰ للمحذوف[2] فيها لازم، ولا يتعلَّل في مثل هذا الحذف إلَّا جاهل غبيٌّ، أو مكابرٌ سخيفٌ، أو مُنقَطِعٌ مُتَسَلِّلٌ[3]. وكذلك إذا قلتَ: ضرب زيد بالسَّيف عَمْرًا فأبان رأسه؛ أنتجت[4]: أنَّ زيدًا قتل عَمْرًا. وهذا إنتاج صحيح صادق، وتقديم صحيح، ولا يضرُّك إن حذفت من المقدِّمة: وكلُّ من أُبِينَ رأسه مقتول، وكلُّ من أبان رأسَ غيره فقد قتله ففلان قتل فلانًا. وكذلك قوله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]؛ فهذا إنتاجٌ صحيحٌ مكتفىً به عن أنْ نقول: سبعة وثلاثة مساوية لعشرة، فتلك عشرة؛ لصحَّة العلم بذلك.

(٢٦٨) فافهم الآن من هذا الباب أنَّ خلاف الرُّتب الَّتي قدَّمتُ لك (لا) يكون (إلَّا) علىٰ ثلاثة أوجهٍ:

فساد الرُّتبة والمعنىٰ؛ فاطَّرحه.

وزيادة /في/ اللَّفظ؛ فإنْ كانتْ تفسد المعنىٰ؛ فاطَّرحه، وإن كانت لا تفسده؛ فلا تبال بها فلن تَضرَّك.

وحذف من اللَّفظ؛ فإن كان يفسد المعنىٰ فاطَّرحه، وإن كان لا يفسده فلا تبال به فلن يضرَّك.

---

(١) س: يحتل (حيث وقع).
(٢) م: المحذوف.
(٣) استعمل هذا التعبير في سياق آخر في «الفصل» ٢/١٨٠، فقال: فإنما هو جاهل بالجواب، منقطع، متسلِّل عنه.
(٤) م: فأنتجت.

وثقِّفْ هذا كلَّه، فالمنفعةُ به عظيمةٌ جدًّا.

واعلم أنَّ الخصمَ إذا أقرَّ لك بالمقدِّمتين اللَّتين علىٰ الشُّروط الَّتي قدَّمنا من الصِّحَّة، وأنكر النَّتيجة؛ فقد تناقض وسَقَط وبطل قوله، وكذلك إن كانت النَّتيجة كاذبة علىٰ ما قدَّمنا فوجب عليه تصديق ضدِّها علىٰ ما قدَّمنا من البرهان الَّذي يؤخذ من ضدِّ النَّتيجة الكاذبة الَّتي يسامح الخصم في أخذ[1] المقدِّمات /فيه/، فإن صدَّق ذلك الضِّد فقد راجع الحقَّ، ولزمه أن يكذِّب مقدِّمته الفاسدة، وإنْ صدَّق النَّتيجة ولم يرجع عن تكذيب مقدِّمته الفاسدة؛ فقد صدَّق الشَّيء وضدَّه، وهذا محالٌ، /ومن أنكر الحقَّ وصدَّق الباطلَ أو صدَّق الشَّيء وضدَّه،/ أو أنكرهما جميعًا فقد سخف وسقط الكلام معه وبان بطلان قوله، وبالله ـ تعالىٰ ـ التَّوفيق، وله الأمرُ من قبل ومن بعدُ لا إلٰه إلا هو. ولا تغلَط فتقدِّر أنَّ من وافقك في قولك فقد لزمه ما لزمك، فهذا جَهْلٌ مِمَّن أراد إلزام ذلكَ خصمه، أو شَغْبٌ.

واعلم أنَّ موافقة الخصم (للخصم) تنقسم قسمين:

أحدهما: موافقة في النَّتيجة فقط دونَ موافقة له في المقدِّمات المنتجة للنَّتيجة، فهذا هو الَّذي قُلنا لك أن لا تغترَّ[2] به؛ إذ إنَّما وافقك علىٰ ذلك لتقديمه مقدِّمات أخر أنتجت تلك النَّتيجة؛ إمَّا هي فاسدة، وإمَّا مقدِّماتك فاسدة، فإنَّ هذا وإنْ أَدْخَلَتْهُ مقدِّماتُهُ في موافقتك الآن فهي مخرِجةٌ له عمَّا قليلٍ إلىٰ مخالفتك.

والوجه الثَّاني: أن يوافقك علىٰ مقدِّماتك فهذا الوفاقُ اللَّازمُ الَّذي
(٢٦٩) تقوم به الحجَّةُ إن كانت صحاحًا بالجملة، أو تقوم به علىٰ الخصمين معًا الحجَّة فقط علىٰ كلِّ حالٍ صحاحًا كانت أو غير صحاح لالتزامهما إيَّاها.

فإن قال قائل: كيف تختلف المقدِّمات وتنتج نتيجةً واحدةً، لا سيَّما

---

(١) س: إحدى.

(٢) س: تعبر.

وأحد العملين في بعض المقدّمات حقٌّ والعمل الثّاني باطل، فقد صار الحقُّ والباطلُ ينتجان إنتاجًا واحدًا؟! فليتذكّر[١] ـ علىٰ ما ذكرناه قبلَ أنْ نبدأ بذكر أنحاء الأشكال ـ من أنّه قد تكون مقدّمات فاسدة[٢] تُنتج إنتاجًا صحيحًا، وبيّنّاها هنالك، وما نذكره[٣] إثر هذا الباب؛ فمذكور[٤] هنالك تقديم مقدّمتين نافيتين؛ فنقول (لك): ليسَ كلُّ إنسانٍ حجرًا، ولا كلُّ حجر حمارًا، النّتيجة: ليس كلُّ إنسان حمارًا. وقلنا هنالك: إنَّ هذا تقديمٌ غرّار خوّان[٥]، لأنّك إذا وثقت به، واستسلمت إليه، قدّم إليك[٦] مثلها؛ فقال: ليس كلُّ إنسانٍ أسود، وليس كلُّ أسود حيًّا، (النّتيجة: ليسَ كلُّ أسود حيًّا)؛ فهذا تقديم فاسد، قد[٧] يُنتج إنتاجًا يوافق الإنتاج الصّحيح في بعض المواضع، إلّا أنّك إن اتّبعته فكما أدخلكَ في الحقيقة في مكانٍ فكذلكَ يخرجكَ منها في آخرَ[٨]. وقد بيّنّا هذا هنالك وفي الباب الّذي يتلو هذا الباب، ولم ندع للإشكال إليكَ سبيلاً.

وكثيرًا ما يحتجُّ علينا اليهودُ بأنّا قد وافقناهم علىٰ أنَّ دينهم قد كانَ حقًّا، وأنَّ نبيَّهم حقٌّ، ويريدون من هاهنا إلزامنا الإقرار به حتّى الآن، فاضبط هذا المكان، واعلم أنّنا إنّما وافقناهم علىٰ (مقدّماتهم، وهي) مقدّمات أنتجت لنا موافقتهم فيما ذكروا، فأضربوا عن تلك (المقدّمات) واتّباعها فيما أنتجت، وتعلّقوا بالموافقة في النّتيجة فقط. فلا تغترَّ بموافقةٍ ‹٢٧٠›
في النّتيجة أصلاً حتّىٰ تصحّحَ المقدّمات؛ وإنّما صحّحنا نحنُ وَهُمْ: أنَّ من ثبت أنّه أتىٰ بمعجزاتٍ فهو نبيٌّ، وموسىٰ ـ عليه السّلام ـ أتىٰ بمعجزاتٍ،

(١) س: فلنذكر.
(٢) م: فواسد.
(٣) م: نذكر.
(٤) م: فمما ذكرنا.
(٥) م: حوّار.
(٦) م: لك.
(٧) س: وقد.
(٨) س: الآخر.

النَّتيجة: فموسىٰ نبيٌّ. وهذه المقدِّمة نفسها تُنتج نبوَّة محمَّد ﷺ، فنقول: كلُّ من أتىٰ بمعجزاتٍ[1] فهو نبيٌّ، ومحمَّد ﷺ أتىٰ بمعجزاتٍ فهو نبيٌّ. فاضبط هذا جدًّا.

وقد وافقْنا أصحابَ القياس في نتائج كثيرة إلَّا أنَّ مقدِّماتِهم غير مقدِّماتِنا فليس إلزامُنا إيَّاهم ولا إلزامُهم إيَّانا (رافعًا) الشَّغْب بتلك النَّتائج واجبًا؛ لكن حتَّىٰ نتَّفق علىٰ المقدِّمات الموجبة لها.

فإنْ شَغَبَ مُشْغِب فقال: قد رأينا[2] مقدِّمات يختلف إنتاجها، وذكر استدلالَ الخارجيِّ والمرجىء بقول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى ۝١٥ ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝١٦﴾ [الليل: ١٥، ١٦]؛ فإنَّ الخارجيَّ قال: قد صحَّت (آثارٌ) وآيات بأنَّ القاتل يصلاها، ولا يصلاها إلَّا الأشقىٰ الَّذي كذَّب وتولَّىٰ، فالقاتلُ هو الأشقىٰ الَّذي كذَّبَ وتولَّىٰ. وقالَ المرجىءُ: قد صحَّت آثار[3] وآيات بأنَّ المقرَّ بالتَّوحيد والإيمان يدخل الجنَّة، والنَّار لا يصلاها إلَّا الأشقىٰ الَّذي كذَّب وتولَّىٰ، فالزَّاني[4] لم يكذِّب ولا تولَّىٰ فالزَّاني لا يصلاها؟!

فاعلم أنَّ هذا من البرهان[5] الَّذي نبَّهتك عليه[6] فتذكَّر عليه، إذ أخبرتك أنَّ من المقدِّمات المقبولة كلامًا فيه حذف، والحذف في هذه المقدِّمات الَّتي قدَّر الجاهل[7] أنَّها أنتجت إنتاجًا مختلفًا هو شيء قد دلَّ (٢٧١) عليه البرهان، وهو /أنَّ/ المراد لا يصلاها صَلْيَ خُلُودٍ (وأنَّها نارٌ بعَيْنها من جملة نارِ جهنَّمَ لا يَصْلىٰ تلك النَّارَ إلَّا أهلُ هذه الصِّفة، وليسَ في هذا أنَّ

(١) س: بمعجزة.
(٢) س: أبنًا لكم.
(٣) م: أخبار.
(٤) م: والزاني.
(٥) م: من الباب من البرهان.
(٦) م: له.
(٧) م: الجهال.

كلَّ نارٍ في جهنَّم لا يصلاها إلَّا أهل هذه الصِّفة)[1]. وهذا ـ أيضًا ـ مِمَّا ينبغي أن تتحفَّظ منه بأن تستوعبَ كلَّ ما هو متَّصل بالمقدِّمات وإلاَّ فهي مقدِّمات ناقصة، وليست (في) هذه الآية وحدَها مقبولة عندنا لكن معها آيات كثيرة، وأخبار كثيرة، فضُمَّها ـ كلَّها ـ بعضها إلىٰ بعض[2]، ولا تأخذ بعض الكلام دون بعضٍ؛ فتفسد المعاني، وأُحَذِّرك من شغب قومٍ /في هذا المكان/ إذا ناظروا ضبطوا علىٰ آيةٍ[3] واحدةٍ أو حديثٍ واحدٍ، وهذا سقوط شديد، وجهل مفرط؛ إذ ليسَ ما ضبطوا عليه أولىٰ بأَنْ يُتَّخذ مقدِّمةً يُرجعُ إلىٰ إنتاجها من آياتٍ أُخَر وأحاديث أُخَر، وهذا تحكُّمٌ وسَفْسَطة فاحذره ـ أيضًا ـ جدًّا.

[١٠] باب أغاليط أوردناها خوفًا من تشغيب مشغِّبٍ بها في البرهان:

وينبغي أن تتحفَّظ من أغاليط تَشَغَّبَ[4] بها مشغِّبونَ وُقَحَاءُ في عكس المقدِّمات وفي الأشكال، وقد ذكرنا في بعض الأبواب الخالية نُبَذًا من هذا، فمن ذلك أنَّنا قد قلنا: إنَّ النَّافية الكلِّيَّة تنعكس نافية كلِّيَّة، فإنْ قال لك قائل: لا فارسيَّ إلَّا أعجميٌّ؛ هذا حقٌّ، وعكسها: لا أعجميَّ إلَّا فارسيٌّ؛ كذب. فتنبَّه لموضع المغالطة، واعلم أنَّ هذه القضيَّة موجبة لا نافية وإن كان ظاهرها النَّفي، وتذكَّر ما قلنا لك ـ في الباب المترجم بأنَّه[5] باب من البرهان شرطيُّ اللَّفظ قاطع المعنىٰ[6] ـ في الإنتاج من مقدِّمتين ظاهرهما أنَّهما نافيتان، فإنَّ ذلكَ يبيِّن لكَ هذا المكان.

ونزيد هاهنا بيانًا فنقول: ألا ترىٰ أنَّك قد أوجبتَ العُجْمة لكلِّ (٢٧٢)

(١) المسألة في «الفصل» ٤٩/٤ وط: عميرة: ٨٧/٤.
(٢) س: فنضمها كلها إلى بعضها بعض.
(٣) س: على أنه آية.
(٤) من (م)، وفي س: (من أَغاليطَ شَغْبٍ؛ شَغَّبَ).
(٥) س: في هذا... فإنه.
(٦) باب (٦)، ص: ٥٠٩.

فارسيٌ؟ فهذه موجبة كلِّيَّة وليستْ نافية البتَّةَ، وإذ هي كذلكَ فعكسها موجبة جزئيَّة، وهي قولكَ: وبعض الأعجمين فارسيٌّ. وكذلك قولكَ: ليسَ شيءٌ من الجواهر محمولاً في عَرَضٍ. فهذه صادقة، فإذا عكستَ فقلتَ: ولا شيء من الأعراض محمولاً في الجوهر. فهذا كذبٌ. فتفهَّم موضع المغالطة في[1] هذا الباب، وهو أنَّ العكس الَّذي ذكرنا حُكْمَهُ في النَّوافي وصحَّحناه إنَّما هو في نفي اشتباه الذَّاتين، أو في نفي اشتباه جزئيهما، ولم نُرِدْ نفيَ اشتباه غيرهما. وهاهنا إنَّما نفيتَ اشتباه موضع الجوهر وموضع العرض، وموضِعُهُما غيرُهُما، وموضع كلِّ شيءٍ فهو غير الشَّيء الَّذي في الموضع بلا شكٍّ.

وتحفَّظ ـ أيضًا ـ من المغالطة الواقعة[2] في عكس الموجبة الكلِّيَّة بأنْ يقال لك: أليسَ كلُّ ماضٍ من الزَّمان قد كان مستقبلاً؟ فلا بدَّ مِنْ: نَعَمْ! فيقالُ لك: فبعض المستقبَل قد كان ماضيًا. وهذا كذب، فتحفَّظ من موضع المغالطة هاهنا، وهو أنَّه إنَّما دخل (الكلامَ) الغلطُ من التَّسوية بين زمانين هما غير الصِّفتين اللَّتين هما المُضِيُّ والاستقبال، (المُضِيُّ خبر عن شيءٍ كان موجودًا حال المستقبل، لأنَّ المستقبل عدم ولا حال للعدم). ويقتضي لفظ المخبر عنهما اختلافهما (لا) التَّسوية بينهما، وتصحيح ذلك أن تقول: بعض المستقبل يصير ماضيًا، أو قد صار ماضيًا؛ فهذا صحيح.

وتحفَّظ ـ أيضًا ـ من غلطٍ يقعُ في عكس الموجبة الجزئيَّة، مثاله: بعض الخمر قد كان عصيرًا، فإنْ قلتَ: بعض العصير قد كان خمرًا؛ كذبت. والغلط ـ أيضًا ـ هاهنا مِنْ قِبَلِ تسويَتِكَ بين زمانَي المخبر عنهما، وزمانهما غيرهما، وإنَّما يصحُّ العكس في الصِّفات الملازمة للمخبر عنهما لا في الصِّفات اللاَّزمة لغيرهما. وتصحيح ذلك أن تقولَ: وبعض العصير صار
(٢٧٣) خمرًا، أو يصير خمرًا. فاحفظ الآن أنَّ العكسَ الصَّحيح إنَّما هو في الذَّوات، أو في الصِّفات الملازمة للذَّوات.

---

(١) س: من.

(٢) م: غلط يقع.

وقد غالط[1] ـ أيضًا ـ بعض النَّوكىٰ مِمَّن مذهَبُهُ إفسادُ الحقائق، والجريُ إلىٰ غير غايةٍ، وطلب ما لا يدري هو فكيف غيره؛ فقال: إنَّ الشَّكل الأوَّل قد يكذب. فيقول: الفرس وحده صهَّال، والصهَّال حيٌّ، فالفرس وحده حيٌّ. فإنَّما أتىٰ الغلط هاهنا من زيادةٍ زيدت تفسد المعنىٰ وهي: «وحده»، فتذكَّر ما قلتُ لك في الباب الذي قبل هذا الباب من حكم اللَّفظ الزَّائد في المقدِّمات فاسدات اللفظ[2] والرتبة؛ فتأمَّل الألفاظ الزَّائدة كما حدَّدت لك، واعلمْ أن الموصوف في النَّتيجة ليس مقتضيًا لأنَّ تلك الصِّفة لا تكون إلَّا له ولا بدَّ، بل قد تعمُّه وتعمُّ غيره.

ونزيدك بيانًا ليقوى تحفُّظك من تخليط (كل) من لا يتَّقي الله ـ عزَّ وجلَّ ـ في السعي في إفساد الحقائق من المدلِّسين الَّذين هم أحقُّ بالنَّكال من المدلِّسين في النقود والبيوع، وقد قال رسول الله ﷺ: **«من غَشَّنا فليسَ مِنَّا»**[3]، ولا غشَّ أعظم من غشٍّ في إبطال الحقائق فنقول ـ وبالله تعالىٰ التَّوفيق ـ:

تأمَّلْ ضعف هذا المدلِّس فإنَّه إذا قطع بأنَّ الفرسَ وحده صهَّال، فقد صحَّ بلا شكٍّ أنَّ الصهَّال وحدَه فرس، لأنَّ الصَّهيل صفة مساوية للفرس ليست أعمَّ منه ـ وقد نبَّهناك علىٰ هذا في باب عكس القضايا[4] ـ فلمَّا أتىٰ هذا المدلِّس بقضيَّة توجب أنَّ الصهَّال وحده فرسٌ قال: والصهَّال حيٌّ. بعدَ أَنْ شَرَطَ انفرادَ الصهَّال بالفَرَسيَّة، وأدرج في قوله: «الصهَّال حيٌّ» أنَّه الصهَّال المراد بالذِّكر في المقدِّمة الأولىٰ، فأوجب برتبة لفظه أن وصف الصهَّال بالحياة وصف مساوٍ لا أنَّه وصف أعمُّ، فصار قائلًا: الصهَّال وحده حيٌّ، فهذه المقدِّمة الثَّانية مموَّهة كما ترىٰ، وهي كاذبة لأنَّها وضعتْ موضعَ كذبٍ وشبهت بالحقائق[5]، فلكذب المقدِّمة كذبت النَّتيجة. وقد بيَّنتُ لك أنَّ كَذب المقدِّمة الثَّانية إنَّما كان لأنَّه بناها كلِّيَّة اللَّفظ علىٰ موصوف جزئيٍّ، (٢٧٤)

---

(١) س: غالط قوم.
(٢) م: فاسدات النظم.
(٣) أخرجه مسلم في «الصحيح» (١٠١).
(٤) باب (١)، ص: ٤٦٤.
(٥) م: بالحق.

فتفهَّم هذا، وتحفَّظ من أهل الرَّقاعة جدًّا. وإنَّما كان الصَّواب أن يقول في النَّتيجة: فالفرس حيٌّ، ولا يذكر «وحده» لأنَّ «وحده» في الحقيقة مع «صهَّال» خبرٌ عن الفرس، وليس لفظ «وحده» تابعًا للفرس فيُذْكَرَ في النَّتيجة، لكنَّه تابع للصهَّال ـ وهو الحدُّ المشترك ـ ولو ذكره في المقدِّمة الثَّانية مع الصهَّال فقال: الفرسُ وحدَهُ صهَّال، وهو وحده[١] صهَّال حيٌّ، فالفرسُ حيٌّ؛ لأصاب.

ومن ذلك ـ أيضًا ـ لو قال قائلٌ ـ وهو يشير إلىٰ رجلٍ بعينه ـ: الإنسانُ طبيبٌ. لكان هذا اللَّفظ عامًّا وباطنه الخصوص، فلو حمل عليه وصفًا يجب أن لا يقع إلَّا علىٰ معنىً عامٍّ لكان كاذبًا. وقد سألَ بعض المغالطين طبيبًا فقال له: الحرُّ يحلِّل[٢]؟ قال له: نعم. فقال له: والبَرْدُ يحلِّلُ[٣]؟ قال له: نعم. فقال له: فالحَرُّ هو البردُ، والبرد هو الحرُّ. فقال له الطَّبيب: إنَّ وجهَيْ تحليلهما[٤] مختلف، وليس من أجل اتِّفاقهما في صفة ما وجب أن يكون كلُّ واحدٍ منهما هو الآخر. فلجَّ المشغِّب وأبىٰ، فلمَّا رأى الطَّبيبُ جنونَهُ وتراقُعَهُ[٥]؛ قال له: أنت حيٌّ؟ قال: نعم. قال: والكلبُ حيٌّ؟ قال: نعم! قال: فأنتَ الكلبُ، والكلبُ أنتَ[٦]!

---

(١) م: والوحدة. س: والواحدة. والمثبت قراءة (ع).

(٢) س: يحلل البرد.

(٣) س: يحلل الحر.

(٤) س: تحليلها.

(٥) س: (وترقعه)، والتراقع: التَّحامقُ.

(٦) نقل ابن أبي أصيبعة (٦٦٨ هـ) في «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ص: ٤٨٠ ـ في ترجمة: إسحاق بن سليمان الإسرائيلي الطبيب؛ وكان مصريًا ثم سكن القيروان، وكان بصيرًا بالمنطق، متصرفًا في ضروب المعارف، وتوفي قريبًا من سنة (٣٢٠ هـ) ـ عن أحمد بن إبراهيم بن أبي خالد المعروف بابن الجزَّار في كتاب «أخبار الدولة» ـ يعني: ابتداء دولة عُبيد الله المهديِّ الذي ظهر من المغرب ـ قال: حدثني إسحاق بن سليمان المتطبِّب، قال: لما قدمتُ من مصر على زيادة الله بن الأغلب [ت: ٣٠٤ هـ] وجدتُه مقيمًا بالجيوش في الأريس، فرحلتُ إليه، فلمَّا بلغَه قدومي، وقد كان بعث في طلبي=

واعلم أنَّ هاتين الشَّغَبِيَّتَيْنِ[1] من الشَّكل الثَّاني، وقد أُسيء في رتبتهما[2] لأنَّ الشَّرط في الشَّكل الثَّاني أن تكونَ إحدى مقدِّمتَيْه نافية ولا بدَّ، فافهم هذا واضبطه فإنَّه لا يخونك أبدًا. ولا تلتفت إلىٰ أهل الشَّغب فإنَّ مثل[3] هؤلاء إنَّما يَجْرُونَ مَجْرىٰ المُضْحِكِينَ لسُخَفاء الملوك، والمُلْهِينَ[4] لضعفاء المطاعين، وليسوا من أهل الحقائق أصلاً، فلا تَعْبأ بهم شيئًا.

وقالوا ـ أيضًا ـ: قد وجدنا[5] موجبتين لا تُنتج، وهي: ممتنع أن (٢٧٥) يكون الإنسان حجرًا، وممتنع أن يكون الحجر حيًا؛ فهاتان صادقتان، النَّتيجة: ممتنع أن يكون الإنسان حيًّا؛ وهذا كذب. فافهم ـ أيضًا ـ موضع المغالطة هاهنا وهي: أنَّ هاتين المقدِّمتين نافيتان نفيًا مجرَّدًا ليسَ فيه شيءٌ من الإيجاب أصلاً، وقد قلنا: إنَّ نافيتين لا تُنتج، وقد ذكرنا لكَ قبلُ أنَّ المُراعَىٰ إنَّما هو حقيقة المعنىٰ المفهوم من اللَّفظ لا صيغة اللَّفظ وحدها، وهاتان المقدِّمتان وإن كانتا بلفظ الإيجاب فمعناهما النَّفي المجرَّد المَحْضُ

= وأرسل إليّ بخمس مئة دينار، وتقوَّيت بها على السفر، فأُدخلتُ إليه ساعةَ وصولي، فسلَّمتُ بالإمرة، وفعلتُ ما يجب أن يُفعل للملوك من التعبُّد(!) فرأيت مجلسَه قليلَ الوقار، والغالبَ عليه حبُّ اللهو وكلُّ ما حرَّك الضَّحكَ، فابتدأني بالكلام ابنُ خُنَيْس المعروف باليوناني، فقال لي: تقولُ إنَّ الملوحة تجلو؟ قلت: نعم! قال: وتقول إنَّ الحلاوةَ تجلو؟ قلت: نعم! قال لي: فالحلاوةُ هي الملوحةُ، والملوحةُ هي الحلاوةُ! فقلت: إنَّ الحلاوةَ تجلو بلطفٍ ومُلاءَمةٍ، والملوحةَ تجلو بعُنفٍ. فتمادَىٰ على المكابرة، وأحبَّ المغالطةَ، فلمَّا رأيتُ ذلك، قلت له: تقولُ أنتَ حيٌّ؟ قال: نعم. قلتُ: والكلبُ حيٌّ؟! قال: نعم. قلتُ: فأنتَ الكلبُ، والكلبُ أنتَ! فضحك زيادةُ الله ضحكًا شديدًا، فعلمتُ أنَّ رغبتَه في الهزَل أكثرُ من رغبتِه في الجِدِّ. والقصة نقلها ـ باختصارٍ ـ الصفديُّ في «الوافي بالوَفَيات» ٨/٢٦٩.

(١) الشغبيّتين: كذا وردت في (م) بتقديم الباء علىٰ الياء المشدَّدة، وهو الصواب. وفي (س): (الشغيبتين) وهكذا أثبتها (ع).

(٢) س: أساءَ في ترتيبهما.

(٣) م: فمثل.

(٤) م: والمهلكين.

(٥) م: وجد.

لأنّهما نفتا عن الإنسان الحجريَّة، وعن الحجر الحياة، ولم توجبا للحجر ولا للإنسان معنىً أصلاً غير ما أوجبه لهما[1] اسماهما فقط.

وقد غالطوا ـ أيضًا ـ فقالوا: كلُّ نهَّاقٍ حيٌّ، ولا واحدٌ من النَّاس نهَّاقٌ[2]؛ فهاتان صادقتان، النَّتيجة: فلا واحد من النَّاس حيٌّ؛ وهو كذبٌ. وإنَّما أتت المغالطة من أجل /أنَّ/ الصِّفة الَّتي وُصِفَ بها النَّهَّاقُ تعمُّ النهَّاقَ، وتعمُّ ـ أيضًا ـ معه الشَّيء الَّذي نُفِيَ عنه النُّهَاقَ، فهذا سوءُ نَظْمٍ. وإنَّما ينبغي (له) أن تصفه[3] بما لا يشركه فيه الَّذي نفىٰ عنه مشاركته جملة في المقدِّمة الثَّانية.

ومن هذا الباب أن نقول: ليسَ كلُّ آخذِ مالٍ بغير حقِّه سارقًا، وكلُّ آخذِ مالٍ بغير حقِّه وهو عالمٌ به فاسقٌ. فهاتان صادقتان، النَّتيجة: فليسَ كلُّ آخذِ مالٍ بغير حقِّه وهو عالم به فاسقًا؛ وهذا كذب. وإنَّما أتت المغالطة لأنَّك وصفتَ آخذ المال بغير حقِّه في المقدِّمة الموجبة بصفةٍ تعمُّه وتعمُّ كلَّ سارقٍ معه، وإنَّما كانَ ينبغي أن تصفه بما لا يشترك معه فيه من نفيتَ (عنه) في الأخرىٰ مشاركته إيَّاه.

وقد غالطوا ـ أيضًا ـ مِنْ قِبَلِ إسقاطِ شيءٍ من الموصوف، فقالوا:
(٢٧٦) الشَّعْر غير[4] موجود في شيءٍ من العظام، والعظام موجودة في كلِّ إنسانٍ. فهاتان صادقتان، النَّتيجة: فالشَّعر غير موجود في شيءٍ من الإنسان؛ وهذا كذب. وهذه مغالطة قبيحة، لأنَّ الموضوعَ ـ وهو المخبَرُ عنه، المقصود بالوصف في المقدِّمة الأولىٰ ـ إنَّما هي العظام، لأنَّه عنها نفىٰ الشَّعر، ثمَّ أثبتَ ذكر العظام في المقدِّمة الثَّانية في أنْ وَصَفَ مكانَها فقط، وقد قدَّمنا أنَّ التَّشبيه بالإيجاب لا يكونُ إلَّا في ذاتَي المخبر عنهما، وفي الصِّفات الملازمة لهما لا في مواضعهما؛ إلَّا أنَّك لو صحَّحت لقلت: فالشَّعر ليسَ

(١) م: له.
(٢) زاد في س: حي.
(٣) س: تشركه.
(٤) س: غير شي.

في شيءٍ من عظام الإنسان. وأيضًا: فإنَّ قوَّة هاتين المقدِّمتين قوَّة جزئيَّة، لأنَّ العظام بعضٌ من أبعاض الإنسان /وليست كل الإنسان، والشَّعر إنَّما هو في بعض الإنسان/ لا في كلِّه، وجزئيَّتان لا تنتج، فتذكَّر علىٰ ما قلنا لك قبلُ من أنَّ الحدَّ المشترك لا بدَّ من أن يكون مخبَرًا عنه في إحدىٰ المقدِّمتين، وخبرًا في الأخرىٰ، أو مخبرًا عنه في كلتيهما، أو خبرًا في كلتيهما. فإن كان مخبرًا عنه في الواحدة وخبرًا في الثَّانية فانظر؛ فإنْ كانتا موجبتين فلا بدَّ من أن يكونَ الوصفُ به لما وصف به ذاتيًا عامًّا له ـ كلِّه ـ، ويكون ـ أيضًا ـ المخبَر عنه معمومًا في المقدِّمة الأخرىٰ بما صار وصفًا له فيها، فإنْ كانت إحداهما نافية فليكن النَّفي الَّذي وصفتَ به المنفيَّ عنه في إحدىٰ المقدِّمتين منتفيًا في الحقيقة عنه وعن /الموصوف في/ الأخرىٰ بذلك الموصوف في هذه، لأنَّ الشَّيء الموصوف في إحدىٰ المقدِّمتين هو صفة في الأخرىٰ، فإنْ كان موصوفًا به في كلتا المقدِّمتين فلا بدَّ من أن تكون إحدىٰ المقدِّمتين نافية، فليكن ـ حينئذٍ ـ الَّذي نفيتَ في الواحدة عامًّا لما نَفَيْتَهُ عنه ومنتفيًا عن الموصوف في الثَّانية، علىٰ حَسْب ما تنصُّه[1] فيها. فإنْ كان موصوفًا في كلتيهما فافعلْ في الموجبتين ما قلنا لك في الشَّكل الأوَّل، وافعل في الَّتي إحداهما نافية ما قلنا لك في الشَّكل الثَّاني، والله الموفِّق للصَّواب.

[١١] باب من أحكام البرهان[2] في الشَّرائع علىٰ الرُّتَب الَّتي[3] (٢٧٧) قدَّمنا:

الألفاظ الواردة في الشَّرائع اللازمُ الانقيادُ لها بعد ثبوتها التي إليها يُرْجَعُ فيما اختلف فيه منها، إمَّا قول عامٌّ كلِّيٌّ ذو سورٍ، أو ما يجري مجرىٰ ذي السُّور من المهمل الَّذي قوَّتُه في اللُّغة قوَّةُ ذي السُّور، أو من الخبر الَّذي يفهم منه ما يفهم من الأمر، والأمر ـ أيضًا ـ هو علىٰ عموم

(١) س: ينصّه.
(٢) م: البراهين.
(٣) م: الذي.

المعنىٰ، إلَّا حيثُ نبيِّنُ[1] بعدَ هٰذا، إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ. وذلك نحو قوله ـ عليه السَّلام ـ: «**كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ**»[2]؛ فهذا كلِّيٌّ ذو سورٍ، أو كقوله ـ عزَّ وجلَّ ـ: /﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ فهذا مهملٌ قوَّته قوَّة كلِّيٍّ ذي سور، وكقوله ـ عزَّ وجلَّ ـ: /﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]؛ فهذا أمرٌ عامٌّ، ومثله قوله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨].

ثمَّ هذه الوجوه الثَّلاثة ينقسم كلُّ واحدٍ منها أربعةَ أقسامٍ:

أحدها: كُلِّيُّ اللَّفظ كُلِّيُّ المعنىٰ.

والثَّاني: جزئيُّ اللَّفظ جزئيُّ المعنىٰ، وهو ما حكم به في بعض النَّوع دون بعضٍ. وهذا النَّوع ـ أيضًا ـ فتنبَّه لما أقول لك، هو ـ أيضًا ـ عموم لما اقتضاه لفظه، وهذا النَّوع والَّذي قبله معلومان بأنفسهما، جاريان علىٰ حسب موضوعهما في اللُّغة، لا يحتاجان إلى دليلٍ علىٰ أنَّهما يقتضيان ما يفهم منهما[3]، ولو احتاجا إلىٰ دليلٍ لما كان ذلك الدَّليلُ إلَّا لفظًا يعبِّر عن معناه، فما كان يكون هذا المدلولُ عليه بأفقرَ إلىٰ دليلٍ من الَّذي هو عليه دليلٌ، وهذا يقتضي ألَّا يثبت شيء أبدًا، وفي هذا بطلان الحقائق ـ كلِّها ـ، ووجود أدلَّة موجوداتٍ لا أوائل لها، وهذا محال فاسد، والمعلوم بأوَّل العقل أنَّ اللَّفظ /يفهم/ منه معناه لا بعض معناه، ولا شيءٌ /ليس/ من معناه. ولذلك وُضِعت اللُّغات ليفهم من الألفاظ معانيها[4].

(٢٧٨) **والقسم الثَّالث**: جزئيُّ اللَّفظ كلِّيُّ المعنىٰ. وهو ما جاء اللَّفظ به في بعض النَّوع دون بعضه، إلَّا أنَّ ذلك الحكمَ شاملٌ لسائر ذلك النَّوع، وهذا

---

(١) س: يتبين.

(٢) أخرجه البخاري (٣٠٣٨)، ومسلم (١٧٣٣).

(٣) س: عنهما.

(٤) س: معناها.

لا يعلم من ذلك اللَّفظ الجزئيِّ لكن من لفظٍ آخَر واردٍ بنقل حكم هذا الجزئيِّ إلىٰ سائر النَّوع.

والقسم الرَّابع: كلِّيُّ اللَّفظ جزئيُّ المعنىٰ، وهو ما جاء بلفظٍ عامٍّ والمرادُ به بعض ما اقتضاه ذلك اللَّفظ، إلَّا أنَّ هذا القسم والَّذي قبله لا يفهم معنياهما من ألفاظهما أصلاً لكن ببرهانٍ من لفظٍ آخر، أو بديهة عقلٍ أو حسٍّ؛ يبيِّنُ كلُّ ذلك أنَّه إنَّما أريد به بعض ما يقتضيه /لفظه دون ما يقتضيه/ ذلك اللَّفظ. ولولا البرهانُ الذي ذكرنا لما جاز أصلاً أنْ ينقل عن موضوعه[1] في اللُّغة، ولا أن يخصَّ به بعض ما هو مسمًّى به دون سائر كلِّ ما هو مسمًّى بذلك اللَّفظ.

فأمَّا النَّوع الَّذي هو كلِّيُّ اللَّفظ جزئيُّ المعنىٰ؛ فهو كقول النَّاس في معهود خطابهم: «فَسَدَ النَّاس»؛ وإنَّما المراد بعضهم، وهذا يعلم ببديهة العقل، لأنَّ النَّاس لا يفسدون كلُّهم إلَّا بذهاب الفضائل جملةً، والفضائلُ أجناس وأنواع مرتَّبة في بنية العالم، ولا سبيل إلىٰ عدم نوعٍ بأسره جملةً حتَّىٰ لا يوجد في العالم أصلاً[2].

وكقول القائل: «الماء للعطشان حياة»؛ إنَّما يريد بعض المياه، وهذا يعلم بالحسِّ لأنَّ ماء البحور[3] والمياه المرَّة ليستْ حياة للعطشان.

ومن هذا النَّحو قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]؛ وهذا معلومٌ بالعقل أنَّه ـ تعالىٰ ـ إنَّما عنىٰ بعض النَّاس لأنَّه ممتنع لقاء جميع النَّاس لهم مخبِرين.

ومن ذلك ـ أيضًا ـ قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]؛ وإنَّما المراد به بعض أحوال القيام إلىٰ الصَّلاة دونَ بعضٍ، وهي حال كون المرء مُحْدِثًا، وهذا (إنَّما) عُلِمَ ببيانٍ آخر[4].

---

(١) س: موضعه.
(٢) تقدم (ص: ٣٦٣) دعوىٰ امتناع فناء النوع.
(٣) م: البحر.
(٤) انظر ما تقدَّم (ص: ٥١٨).

واعلم أنَّ المرادَ بهذا اللَّفظ ما ذكرنا، وهذا مستعمل كثيرًا في الكلام، إلَّا أنَّه[1] لا بدَّ من برهانٍ يعدله عمَّا وُضِعَ عبارةً عنه في اللُّغة، وإلاَّ فهو تحكُّم من مدَّعيه، وإفساد للبيان الَّذي به يَقَعُ التَّفاهم.

وليتَ شِعْري هل إذا لم يكن اللَّفظ عبارةً عن المعنىٰ، ولم يكن
(٢٧٩) لكلِّ معنًى عبارةٌ معلومة[2] له فكيف يريد أن يصنع المساوي بين هذه الألفاظ الَّذي لا يحملها علىٰ أنَّها كلِّيَّة بهيئتها، أو يقول بالتَّوقف حتَّىٰ يلوح له المراد، وبأيِّ شيءٍ يريدُ يفرِّق بين المعاني بزعمه؟ هل يجد شيئًا غير لفظٍ آخر؟ وهل ذلك اللَّفظ الآخر في احتمال التَّشَكُّك[3] في المراد به في[4] معناه إلَّا كهذا اللَّفظ الأوَّل، ولا فرق؟ وهكذا أبدًا. ولو صحَّ هذا لبطلت فضيلتنا علىٰ البهائم؛ إذا[5] لم يقع لنا التَّفاهم بالأسماء الواقعة علٰ المسمَّيات، وينبغي للعاقل أن لا يرضىٰ لنفسه بكلِّ كلامٍ أدَّاه إلى إبطال التَّفاهم، فإنَّ ذلكَ خروجٌ عن ثِقَافِ العقل، وهُزْءٌ بِنِعَمِ الأوَّل الواحد المتفضِّل علينا بهذه القُوىٰ العظيمة الَّتي بها استحقَقْنا أن يخاطبنا.

ومِمَّا خرج بالأدلَّة الصِّحاح عن بعض ما يقتضيه ظاهر لفظه قوله - تعالىٰ - في آية التَّحريم: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء: ٢٣]، وقوله - تعالىٰ -: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور: ٢]، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ﴾ [المائدة: ٣٨]؛ وكثير من مثل هذا؛ فلولا براهينُ مقبولةٌ من ألفاظٍ أُخَر بيَّنَتْ لنا أنَّ المرادَ بالتَّحريم بعض المرضِعات والمرضَعَات، (وبعضُ) الزَّواني والزُّناة دون بعض، وبعض السُّراق دون بعض، لوجب حمل هذه

---

(١) م: لأنه.
(٢) م: معهودة.
(٣) س: التشكيك.
(٤) س: وفي.
(٥) س: إذ.

الألفاظ علىٰ كلِّ ما (هو) مسمًّىٰ بها، وإنْ كانَ البعضُ - أيضًا - من هذه المعاني يقعُ عليه الاسم الَّذي يقع علىٰ الكلِّ[1].

وأمَّا اللَّفظ الجزئيُّ الَّذي يدخلُ فيه معنىً كلِّيٌّ؛ فقوله - تعالىٰ -: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [النساء: ١٩]، في أوَّل /آياتٍ من/ سورة النِّساء، ثم (٢٨٠) اتَّصل الخطابُ إلىٰ قوله - تعالىٰ -: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] الآية؛ وكلُّ ما ذكر فيها فمحرَّم علىٰ غير الَّذين آمنوا /كتحريمه علىٰ الَّذين آمنوا،/ ولكن ليس بهذا اللَّفظ لكن بدلائل أُخر (من ألفاظ أُخَر) أوقعت (أيضًا) هذا الحكم علىٰ غير من سُمِّيَ في هذا المكان، ولولا تلك الألفاظ الأُخَر لما دخل في هذا الحكم من ليس (مسمًّىٰ) باسم من خوطب به أصلاً[2]. وإنَّما ذكرنا هذا القسم لئلَّا يظنَّ جاهلٌ أنَّ هذا الحكم إنَّما انتقل من هذا اللَّفظ إلىٰ غير من يقتضيه. فإذا أردت أن تقدِّم مقدِّماتٍ من الأنواعِ الَّتي ذكرنا في أوَّل هذا الباب، وقلنا: إنَّ إليها يُرْجَعُ في ما اخْتُلِفَ فيه؛ قلت: كلُّ مسكرٍ خمرٍ، وكلُّ خمرٍ حرام، النَّتيجة: فكلُّ مسكرٍ حرام؛ فهذه قرينة من النَّحو الأوَّل من الشَّكل الأوَّل. وإنْ شئتَ قلتَ: كلُّ سارقٍ ما سوىٰ أقلَّ من ربع دينارٍ فعليه قطع يده، (وزيد سرق شيئًا ليس أقلَّ من ربع دينارٍ، فزيدٌ عليه قطع يده). وهكذا يفعل في جميع الأوامر، وهو أن يخرج الأمر بلفظِ خبرٍ كلِّيٍّ يعمُّ ما اقتضاه اللَّفظ الَّذي يجب الائتمار له. واعلم أنَّ اللَّفظ إنْ كانَ من الألفاظ المشتركة كانَ ذلكَ جاريًا علىٰ جميع الأنواع الَّتي اقتضاها ذلكَ اللَّفظ، إنْ قُدِرَ علىٰ ذلك، حيث ما وُجِدَتْ مُجْتَمِعَاتٍ أو أفرادًا.

وليس لأحدٍ أنْ يقولَ: لا أُجري الحكم إلَّا علىٰ اجتماع جميع المعاني الَّتي يقتضيها الاسم. لأنَّه حينئذٍ يصيرُ مخالفًا لحكم الاسم من حيثُ

---

(١) راجع التفصيل الفقهي لهذه المسائل في «المحلَّى بالآثار» ٩/١٠ (١٨٦٨) و٢٢٨/١١ (٢٢٠٢) و٣١٩/١١ (٢٢٦٣).

(٢) ساق أبو محمد رحمه الله دلائل (لزوم الشريعة الإسلامية لكلِّ مؤمنٍ وكافرٍ في الأرض) في «الإحكام في أصول الأحكام» (الباب: ٣٠).

قدَّر أنَّه موافق له، لأنَّ كلَّ بعض منه يقع عليه ذلك الاسم، فإذا لم يُجْرِهِ علىٰ ذلك البعض إذا وجده منفردًا فقد منع من إجراء الاسم علىٰ عمومه وما يقتضيه، وهذا إبطال موضوع الاسم، فإنْ كانَ ذلكَ ممتنعًا في الطَّبيعة، أو كان لفظًا عامًّا إلَّا أنَّه لا يقوم منه بيان يفهم، أو كان لفظًا يقع علىٰ نوعٍ واحدٍ أو صفةٍ واحدةٍ إلَّا أنَّ عمومَها ممتنعٌ في الطَّبع لا سبيل إليه ولا إلىٰ إخراج شيءٍ محدودٍ منه، أو كان الإتيانُ بكلِّ الوجوه الَّتي يقتضيها ذلكَ الاسمُ غيرَ واجبٍ بحكم الشَّرع بيقينٍ؛ لم يلزم منه إلَّا أقلُّ ما يقتضيه ذلك
(٢٨١) اللَّفظ، لأنَّ ما عدا هذا المقدار لا يقدر علىٰ استيفائه، والعجزُ علَّةٌ مانعةٌ، وغاية في البيان بأنَّ ذلك اللَّفظ لم يقصد به العموم الَّذي لا يطاق أصلاً؛ وذلك كقول قائل: ادع لي النَّاس أطعمهم! فلا سبيل إلىٰ عموم النَّاس - كلِّهم -، فإنَّما هذا علىٰ جماعةٍ يقع عليهم اسم «ناس». وكذلك حيث ذكر الله - عزَّ وجلَّ - المساكين أو الفقراء إذ لا يطاق غير هذا أصلاً، ومن كلَّف غيره الممتنع فقد خرج عن حدِّ من يُكَلَّم.

فمن القسم الَّذي قلنا إنَّه يكون لفظًا يعمُّ ذوي صفاتٍ شتَّىٰ قوله - عزَّ وجلَّ - حيث ذَكَرَ «المحصناتِ»، فإنَّه لا يجوز أن يخصَّ بذلك بعض من يقع عليه هذا[١] الاسم دون بعضٍ، ولا يجوز - أيضًا - أن نمتنع من إجراء الحكم حتَّى تجتمع جميع الصِّفات الَّتي كلُّ صفةٍ منها تسمَّىٰ[٢] إحصانًا. لكن إذا وجدت منها صفة واحدة فأكثر وجب لها حكم الاسم المعبَّر عنها، وهو اسم يقع علىٰ العفائف والحرائر والمتزوِّجات (والمسلمات)، إلَّا أنْ يأتيَ لفظٌ مانع من عمومه كلَّ من ذكرنا فيوقف عنده علىٰ ما قدَّمنا[٣].

وكذلك قوله - تعالىٰ -: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٢٢]، والنِّكاح يقع علىٰ العقد الصَّحيح، وعلىٰ الوطءِ صحيحًا كانَ

(١) م: ذلك.
(٢) س: ليس.
(٣) يردُ البحثُ في حدِّ «المحصنات» في مواضع من «المحلَّى بالآثار» ٩/٤٤٥ (١٨١٧) و١٠/١٣٠ (١٩٤٠) و١١/١٦٠ (٢١٨٤) و١١/٢٣٨ (٢٢٠٥) و١١/٢٦٩ (٢٢٢٦).

أو فاسدًا، فكلٌّ من وطئها الأبُ بزنًى أو غيره حرامٌ علىٰ الابن[1]، فتقول في مقدِّمةٍ من هذا الباب: كلُّ ما نكح الأب من النِّساء علىٰ الابن حرامٌ، وهندٌ (نكَحَها أبو زيد، فهندٌ علىٰ زيدٍ حرامٌ)؛ فالحدُّ المشترك هاهنا النِّكاح والأب، والحدَّان المقتسمان: أمَّا في المقدِّمة الكبرىٰ فالنِّساء والابن والحرام، وأمَّا في الصُّغرىٰ فزيد وهند، وهما الخارجان في النَّتيجة.

واعلم ما[2] قلت لك: إنَّ اللَّفظ /المشترك/ الواقع علىٰ أنواع شتَّىٰ في عمومه[3] لكلِّ ما تحته من الأنواع، لأنَّه جنس[4] لها، كاللَّفظ الواقع علىٰ النَّوع الواحد في عمومه لكلِّ ما تحته من الأشخاص ولا فرق، إلَّا أن يقوم برهان ـ كما قدَّمنا ـ علىٰ أنَّ المراد بعض تلك الأنواع لا كلها، وبعض تلك الأشخاص لا كلها، فيؤخذ به في ذلك المكان خاصَّةً لا حيثُ وُجِدَ ذلك (٢٨٢)
اللَّفظ. لكنَّه إن وُجد ذلك اللَّفظ في مكان آخر فهو محمولٌ علىٰ عمومه لكلِّ ما تحته أبدًا، لأنَّ ذلك البرهان الَّذي نَقَلَهُ عن عمومِه في المكان الأوَّل لم يدلَّ[5] علىٰ أنَّه قد نُقِلَ عن موضوعه[6] في اللُّغة قطعًا، لكنَّه دلَّ علىٰ أنَّ المراد به في هذا المكان خاصَّةً بعضُ ما يقتضيه موضوعُه[5] في اللُّغة فقط.

وأمَّا قول القائل: فلان لا يَظْلم في حبَّة خردلة. فلا يفهم من ذلك عند التَّحقيق وترك المسامحة إلَّا ما اقتضاه اللَّفظ خاصَّة من أنَّه لا يظلم في الخردل خاصَّة، وهذا الَّذي وضع له اللَّفظ في اللُّغة، ولا يفهم من ذلك أنَّه لا يظلم في الآطام[7] والضِّياع والدُّور، لأنَّ الضِّياع والدُّور[8] لا تسمَّىٰ

(١) تقرير هذه المسألة في «المحلَّىٰ بالآثار» ٩/٥٣٢ (١٨٦٢).
(٢) س: واعلم أنَّ ما.
(٣) (في عمومه) من م، وفي س: هو علىٰ عمومه.
(٤) س: لا جِنْسَ.
(٥) س: يدخل.
(٦) س: موضعه.
(٧) م: اللطام.
(٨) م: لأن الدور والضياع واللطام.

خردلاً أصلاً. لكن إن قال: فلان[١] لا يظلم النَّاس شيئًا، أو قال: لا يظلم في شيءٍ؛ فحينئذٍ يعمُّ بالنَّفي كلَّ ما وقع عليه اسم ظلم. فإنْ لم يكن هذا فلأيِّ معنىٰ عُلِّقت[٢] في /اللُّغة/ الأسماء علىٰ المسمَّيات، وثبت في العقول أنَّه لا بيان إلَّا بالألفاظ المعبِّرة عن المعاني الَّتي أوقعت عليها في اللُّغة، وهذا ما لا يعلم أحد سواه إلَّا مغالط لنفسه مكابر لحسِّه، مسامحٌ حيثُ لا تنبغي المسامحة.

وكذلكَ قوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ فإنَّه لا يفهم من هذا اللَّفظ إلَّا مَنْعَ «أفٍّ» فقط، وأمَّا القتل والضَّرب وغير ذلك فلا منع منه في هذا اللَّفظ أصلاً، لأنَّ كلَّ ذلك لا يسمَّىٰ: «أف» ولا يعبَّر عنه بأفٍّ، ولو أنَّ إنسانًا قتل آخر، وأخبرنا عنه مخبِرٌ وشهد شاهد أنَّه قال له: أفٍّ؛ لَكانَ كاذبًا وشاهدَ زورٍ، وآتيًا كبيرةً من الكبائر، بحكم المختار للوساطة[٣] بيننا وبين الواحد الأوَّل؛ ﷺ، وعزَّ باعثُه وجَلَّ، إذ قضىٰ: أنَّ شهادةَ الزُّور من الكبائر[٤]. فمَن لم يردعه
قبحُ الخروج عن المعقول فليردعه خوف النَّكال الشَّديد يوم الجزاء، (٢٨٣)
نعوذ بالله من ذلك. ولو أنَّ حالفًا حلف علىٰ القاتل أنَّه قال للمقتول: «أفٍّ»، لكانت يمينه غموسًا، فكيف استجاز من يصف نفسه بالفهم أنْ يقضيَ قضاءً يقرُّ به[٥] علىٰ نفسه أنَّه كاذب إذا حقَّق الحكم؟ ولعمري! إنَّ كثيرًا منهم لأفاضل فهماء أخيار صالحون معظَّمون باستحقاقهم، ولكنَّ النَّقص لم يَعْرَ منه بشرٌ إلَّا المعصومين بالقُوىٰ الإلٰهية من الأنبياء

---

(١) س: قائل.

(٢) س: علقته.

(٣) س: للوسائط.

(٤) بل من أكبرها كما في حديث أبي بكرة رضي الله عنه: عن النبي ﷺ أنه قال: **«ألَا أنبِّئكم بأكبر الكبائر»**؛ ثلاثًا، قالوا: بلىٰ يا رسول الله! قال: **«الإشراكُ بالله، وعقوقُ الوالدَيْن»** وجلسَ وكان متَّكئًا؛ فقال: **«ألا وقول الزُّور»** قال: فما زال يُكرِّرها حتَّى قلنا: ليته سكت! أخرجه البخاري (٢٦٥٤) ومسلم (٨٧)، وانظر: «التلخيص لوجوه التخليص» ص: ٧٧.

(٥) م: فيه.

ـ عليهم السَّلام ـ خاصَّةً، وزلَّة العالم مؤذيةٌ جدًّا ولو لم تَعْدُهُ إلىٰ غيره لقلَّ ضررها، لكن لـمَّا قال الله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، اقتضت هذه اللَّفظة إتيانَ كلِّ ما يسمَّىٰ إحسانًا، ودَفْعَ كلِّ ما يسمَّىٰ إساءةً، لأنَّ الإساءةَ ضدُّ الإحسان، والإحسانُ واجبٌ فالإساءة ممنوعةٌ، لأنَّ قولك: أَحْسِنْ إلىٰ فلانٍ! يقومُ مقامَ قولك[1]: لا تُسِيء إليه! (وذلك معنىٰ مقتضاه فقط)، /وزائد معنىً هو ـ أيضًا ـ شيء هو غير ترك الإساءة فقط./ وأمَّا قولك: لا تُسِيء إليه[2]! فليس فيه الإحسان إليه، وكذلك إذا قلت: لا تُحْسِنْ إليه! فليس فيه أن تسيء إليه أصلًا، لأنَّ هذا من الأضداد الَّتي بينها وسائط، والوسيطة[3] هاهنا الَّتي بين الإساءة والإحسان: المتارَكة. وأمَّا إذا قلتَ أَسِيء إلىٰ فلانٍ! ففيه رفع الإحسان عنه[4] لأنَّ الضدَّ يدفعُ الضدَّ، إذا وقع أحدهما بطل الآخر. فتدبَّر هذه المعاني تستضِيء في جميع مطلوباتك بالنُّور الَّذي منحك خالقُكَ ـ تعالىٰ ـ، وقرَّبَ به شَبَهَكَ من الملائكة، وأبانَكَ عن البهائم، وإلاَّ كنت كخابطِ عشواءَ حيرانَ لا تدري ما تُقْدِمُ عليه بالحقيقة، ولا ما تترك باليقين، لكن بالجَسْرِ[5] والهَجْم اللَّذين لعلهما يُوردانِك[6] المتالِفَ، ويقذفانك في المهالك، هدانا الله وإيَّاك بمنِّه.

(٢٨٤) وإذا وصلتَ إلىٰ هذا الفصل فقفْ عنده وازم بفكرك[7] إلىٰ ما تكلَّمنا لك فيه آنفًا من المتلائمات الَّتي عبَّرنا عنها بعباراتٍ لعلَّ بعض أهل الغفلة الَّذين نرغب من صلاحهم أكثر مِمَّا يرغبون من صلاح أنفسهم يقول عند نظره فيها: لقد تعنَّىٰ هذا المؤلِّف في شيءٍ يساويه في المعرفة به كلُّ أحدٍ!

(١) م: ملائم لقولك.
(٢) م: إلى فلان.
(٣) م: والوسيلة.
(٤) م: إليه.
(٥) س: بالحس.
(٦) م: يردان بك.
(٧) س: تفكرك.

فليعلمْ أنَّنا إنَّما نُنَظِّرُ المعاني بألفاظٍ مُتَّفق عليها لتكونَ قاضيةً علىٰ ما يَغْمُضُ فهمُهُ مِمَّا ليسَ من نوعها[1]، فهاهنا يلوح لك فضلُ كلامنا آنفًا في المتلائمات، وترتاحُ لفهمه جدًّا.

وإذ قد قدَّمنا في أوَّل كتابنا أنَّه لا سبيلَ إلىٰ معرفة حقائق الأشياء إلَّا بتوسُّط اللَّفظ[2]؛ فلا سبيلَ إلىٰ نقل موجب العقل عن موضعه من كون الأشياء علىٰ مراتبها الَّتي رَتَّبها عليها بارِئُها ـ عزَّ وجلَّ ـ، ولا سبيل إلىٰ نقل مقتضىٰ اللَّفظ عن موضعه الَّذي رُتِّبَ للعبارة عنه، وإلاَّ ركبتَ الباطلَ، وتركتَ الحقَّ، وجميعُ الدَّلائل تُبطل نقلَ اللَّفظ عن موضوعه في اللُّغة، ولا دليل يصحِّحه أصلاً.

فإنْ قال قائل: قد وجدنا لفظًا منقولاً! قيل له: ذلكَ الَّذي وجدتَ قد تبيَّن[3] لنا أنَّه هو موضوعه في ذلك المكان، ولم تجد ذلك فيما تريد[4] إلحاقه به بلا دليل، وليس كلُّ مسمًّىٰ[5] وجدته منقولاً عن رتبته بدليلٍ موجبًا[6] أنْ تنقله أنتَ إلىٰ غيره[7] برأيكَ بلا دليلٍ، فإنْ كانَ حكمكَ في إيجاب نقل ما لم تجد دليلًا ينقله لأنَّك قد وجدتَ لفظًا آخر منقولاً حكمًا صحيحًا، فقد وجدت ـ أيضًا ـ في الأوامر منسوخًا كثيرًا بدليلٍ صحيحٍ، فاحكم علىٰ كلِّ أمرٍ بأنَّه منسوخٌ؛ (٢٨٥) لأنَّك قد وجدتَ أمورًا كثيرةً منسوخةً، وقد وجدتَ ـ أيضًا ـ في كلام النَّاس كذبًا كثيرًا؛ /فاحكم علىٰ كلِّ كلام بأنَّه كذبٌ؛ لأنَّك قد وجدتَ كذبًا كثيرًا،/ وهذا هو إبطال الحقائق فارغب عنه كما ينبغي، وبالله ـ تعالىٰ ـ التَّوفيق.

---

(١) م وأصل س: فهمه من نوعها.
(٢) ص: ٣٢٦.
(٣) م: بيَّنَ.
(٤) س: نجد. . . نريد.
(٥) م: شيء.
(٦) م: بموجبٍ.
(٧) م: أن تنقل أنت غيره.

[١٢] بابُ أقسام المعارف وهي العلوم:

اعلم أنَّ معرفةَ كلِّ عارفٍ منَّا بما يعرفه، وهو علمه بما يعلم، ينقسم قسمين: أحدهما أوَّل، والثَّاني تالٍ. فالأوَّل ينقسم قسمين:

أحدهما: ما عرفه الإنسانُ بفطرته، وموجِبِ خِلْقَتِهِ المفضَّلةِ بالنُّطق - الَّذي هو التَّمييزُ - والتصرُّفِ والفَرْقِ بين المشاهدات، فعرف هذا الباب بأوَّل عقله، مثل معرفته أنَّ الكلَّ أكثر من الجزء، وأنَّ من لم يولد قبلك فليسَ أكبرَ منك، ومن لم تتقدَّمه فلم توجد قبله، وأنَّ نصفَي العدد مساويان لجميعه، وأنَّ كون الجسم الواحد في مكانين مختلفين في وقتٍ واحدٍ محالٌ، وأنَّ كلَّ شيءٍ صدق في نفيه فإثباته كذب، وإنْ كذبَ في نفيه فإثباته حقٌّ، وأنَّ الحقَّ لا يكون في الشَّيء وضدِّه، وأنَّ كلَّ أقسام أخرجها العقلُ بكلِّيَّتها تامَّةً إخراجًا صحيحًا، ولم يكن بدٌّ من أحدها، فكذبتْ كلُّها حاشا واحدًا؛ أنَّ ذلكَ الواحدَ حقٌّ ضرورةً.

والقسم[١] **الثَّاني** - من هذا القسم الأوَّل -: هو ما عرفه الإنسان بحسِّه المؤدِّي إلىٰ النَّفس بتوسُّط العقل، كمعرفته أنَّ النَّار حارَّةٌ، والثَّلج[٢] باردٌ، والصَّبِرَ[٣] مرٌّ، والتَّمر حُلوٌ، والثَّلج الجديد أبيض، والقارَّ أسود، وأنَّ جلد القُنفذ[٤] خَشِنٌ والحرير ليِّن، وأنَّ صوتَ الرَّعد أشدُّ من صوت الدَّجاجة، وما أشبه ذلك.

وهذان /القسمان/ لا يدري أحد كيف وقعت له صحَّة معرفته[٥] (٢٨٦) بذلك، ولا كان بين أوَّل أوقات فهمه وتمييزه، وعود[٦] نفسه إلىٰ ابتداء

---

(١) س: فالقسم.

(٢) س: وأن الثلج.

(٣) [الصَّبِرُ - ككَتِفٍ -: عُصارة شجرٍ مُرٍّ. وضبط في (م) بسكون الباء، وهذا نقيض الجزع، وهو مرٌّ أيضًا؛ لكنه ليس المراد هنا].

(٤) س: القندفد.

(٥) س: معرفة.

(٦) م: وعوده.

ذكرها؛ وبين معرفته بصحَّة ما ذكرنا؛ زمانٌ أصلًا، لا طويل ولا قصير، ولا قليل ولا كثير، ولا مهلةٌ البتَّةَ، وإنَّما هو فعل الله ـ عزَّ وجلَّ ـ في النَّفس، وهي مضطرَّةٌ إلىٰ معرفة[1] ذلك ضرورةً، ولا تجد عنها محيدًا البتَّةَ، وليس ذلك في بعض النُّفوس دونَ بعضٍ بل في نفس كلِّ ذي تمييزٍ لم تصبه آفةٌ، وكلُّ نفسٍ تعلم أنَّ سائر النُّفوس تعلم ذلك ضرورةً. فلو أنَّ إنسانًا رامَ أن يُوهِمَ نفسَهُ خلاف ما ذكرنا لما قَدَرَ، فإن قدر علىٰ ذلك يومًا ما فليعلم أنَّ بعقله آفةً شديدة لا يجوز غير ذلك.

وفي القسم الثَّاني[2] ـ من هذين القسمين ـ تدخلُ صحَّة المعرفة بما صحَّحه[3] النَّقل عند المخبر تحقيقَ ضرورةٍ، كعِلْمنا أنَّ الفيلَ موجودٌ ولم نره، وأنَّ مصر ومكَّة في الدُّنيا، وأنَّه قد كان موسىٰ وعيسىٰ ومحمَّد ـ عليهم السَّلام ـ، وقد كان[4] أرسطاطاليس وجالينوس موجودين، وكوقعة صفِّين والجمل، وككون أهل القُسْطنطينيَّة[5] مملَّكين لملك الرُّوم النَّصرانيّ[6]، وأنَّ النَّصرانية دينهم الغالب عندهم، وكالأخبار تتظاهر عندنا كلَّ يوم مِمَّا لا يجد المرءُ للشَّكِّ فيها مساغًا عنده أصلًا، وكذلك أنَّ في رأس الإنسان دماغًا، وفي بطنه مصرانًا[7]، وفي جوفه قلبًا وفي عروقه دمًا، وإنَّما يرجع في ذلك إلىٰ قول[8] المشرِّحينَ، وقول من رأىٰ رؤوسَ القتلىٰ مشدوخةً، وأجوافَهم مخروقةً، فصحَّ ذلك ـ أيضًا ـ صحَّةً ضروريَّةً. (٢٨٧)

وهذان القسمان لا يجوزُ أن يطلب علىٰ صحَّتهما دليل، ولا يكلَّف

---

(١) س: فعل.

(٢) م: (الأول). والمثبت من (س) وهو الصواب، واختاره (ع).

(٣) م: حققه.

(٤) م: وكان.

(٥) م: قسطنطينية.

(٦) س: والنصارى؛ م: للملك الرومي.

(٧) م: مصيرًا.

(٨) وإنما يرجع... قول: هذه أقوال في م.

ذلك غيرَه إلَّا عديمُ عقلٍ، وافرُ جهلٍ، أو مشتبهٍ بهما؛ فهو أقلُّ عذرًا[1].

بل من هذين القسمين تقوم الدَّلائل ـ كلُّها ـ وإليهما ترجع جميع البراهين؛ وإن بعدت طُرقها[2]، علىٰ ما قدَّمنا لك من /إنتاج نتائج عن مقدِّمات تؤخذ تلك المقدِّمات ـ أيضًا ـ /من نتائج مأخوذة من مقدِّمات وهكذا أبدًا، وإن كثرت القرائن والنَّتائج واختلفت أنواعها، حتَّىٰ تقف راجعًا عند هذين العِلْمَيْن الموهوبين بمَنِّ الأوَّل الواحد وتَطَوُّلِهِ وإفاضة[3] فضله علينا دون استحقاقٍ منَّا لذلك، إذ لم يتقدَّم منَّا فعلٌ يوجبُ أن يعطينا هذه العطيَّة العظيمة الَّتي أوجدنا بها السَّبيل إلىٰ التَّشبُّه[4] بالملائكة الَّذين هم أفضلُ خلقٍ (خَلَقَ)، والَّذين أفاض عليهم الفضائل إفاضة عامَّةً[5] تامَّةً نزَّههم بها عن كلِّ نقصٍ قلَّ أو جلَّ[6].

وبهذه السَّبيل الَّتي ذكرنا عرفنا أنَّ لنا خالقًا واحدًا أوَّلاً حقًّا لم يزل، وأنَّ ما عداه محدَثٌ كثيرٌ مخلوق لم يكن ثُمَّ كانَ، وبها عرفنا صِدْق المرسلين الدَّاعين إليه تعالىٰ، وصحَّة بعث محمَّدٍ ﷺ وعلىٰ جميع الأنبياء والمرسلينَ والملائكة. ولولا العقلُ والبراهينُ المذكورة ما عرفنا صحَّة شيءٍ من كلِّ ما ذكرنا كما لا يعرفه[7] المجنون. فمن كذَّب شهادة العقل والتَّمييز فقد كذَّب كلَّ ما أوجبت، وأنتج له ذلك تكذيبَ الرُّبوبيَّة والتَّوحيد والنُّبوَّة والشَّرائع. فإمَّا يدخل في ذلكَ وإمَّا يتناقض تناقض المخبول[8] بلسانه، نعوذُ (٢٨٨)
بالله من الخذلان.

وبقدر /قرب/ هذه النَّتائج من هذه المعارف الأوائل يسهل بيانها،

(١) س: فهم أقل عددًا.
(٢) س: بعد طرفها.
(٣) س: وبطوله وإفاضته.
(٤) س: النسبة.
(٥) عامة: سقطت من س.
(٦) يُنظر في مسألة تفضيل الملائكة: «الدرة فيما يجبُ اعتقاده» (الفَصْل: ١٦).
(٧) م وأصل س: يعلمه.
(٨) س: المجنون.

وبقدر بعدها يتعذَّر[1] بيانها، إلَّا أنَّ كلَّ ما صحَّ من هذه الطَّرائق[2] من قريبٍ أو (من) بعيدٍ فمستوٍ في أنَّه حَقٌّ استواءً واحدًا، وإن كان بعضه أغمضَ من بعضٍ. ولا يجوزُ أن يكون حقٌّ أحقَّ من حقٍّ آخر، ولا باطلٌ أبطلَ من باطلٍ آخر، إذا ما ثَبَتَ ووُجِدَ فقد ثبت ووجد، وما بطل فقد بطل، وما خرجَ عن يقين الثُّبوت والوجودِ ولم يدخل في يقين البطلان فهو مشكوكٌ فيه عند الشَّاكِّ، وهو في ذاته ـ بعدُ ـ إمَّا حقٌّ وإمَّا باطل لا يجوز غير ذلك، ولا يُبْطِلُه إنْ كانَ حقًّا جَهْلُ مَنْ جَهِلَهُ، أو تشكُّك من تشكَّكَ فيه، كما لا يحقُّ الباطل غلط من توهَّمه حقًّا أو تشكُّك من تشكَّك فيه.

فهذا جملة الكلام في القسم الأوَّل.

وأمَّا الثَّاني: فهو الَّذي ذكرتُ لكَ آنفًا أنَّه يُعرف بالمقدَّمات المنتجة علىٰ الصِّفات الَّتي حدَّدنا من أنَّها راجعة إلىٰ العقل والحسِّ؛ إمَّا من قربٍ، وإمَّا من بُعدٍ، وفي هذا القسم تدخل صحَّة العلم بالتَّوحيد، والرُّبوبيَّة، والأزليَّة، والاختراع، والنُّبوَّة، وما أتتْ به من الشَّرائع، والأحكام، والعبادات، علىٰ ما قدْ بيَّنَّا في سائر كتبنا، لأنَّه إذا صحَّ التَّوحيد، وصحَّت النُّبوَّة، وصحَّ وجوبُ الائتمار لها، وصحَّت الأوامرُ والنَّواهي عن النَّبيِّ ﷺ وجبَ اعتقادُ صِحَّتها والائتمار لها. وفي هذا القسم ـ أيضًا ـ تدخلُ صحَّة الكلام[3] في الطَّبيعياتِ، وفي قوانين الطِّبِّ، ووجوه المعاناة والقُوىٰ والمزاج، وأكثر مراتب العدد والهندسة.

واعلم أنَّه لا يُعلم شيء أصلًا بوجهٍ من الوجوه من غير هذين الطَّريقين، فمن لم يصل منهما فهو مقلِّدٌ مدَّعٍ علمًا[4] وليس عالمًا، وإنْ
(٢٨٩) وافقَ اعتقادُه الحقَّ، لكنَّه هاهنا مبخوتٌ. وسلامة الغرر (قد) وجدنا أهلَ الحَزْم لا يحمدونها، وانتظار وجود اللُّقَطَة، وترك الطَّلب والاكتساب؛ خُلُقٌ

(١) س: يبعد.
(٢) من هذه الطرائق: في م: بهذه الطريق.
(٣) س: يدخل الكلام.
(٤) م: مدعي علم.

ذميمٌ، ساقط مرذول جدًّا، وفي هذا للمقلِّد مُشَابهةٌ[1] قويَّة، ومناسبة صحيحة لمن هذه صفته، بل المقلِّد أسوأُ حالاً لأنَّ تضييعه أقبح وأوخم عاقبة؛ (إلاَّ أن توجب الشَّريعة أنْ يسمَّىٰ عالمًا، وإنْ لم يُعلم ذلك ببرهانٍ؛ فيوقف عند ما أوجبته الشَّريعة في ذلك)، إلَّا أنَّ هاهنا وجهًا ينبغي لك استعماله في المناظرة خاصَّةً علىٰ سبيل كفِّ شغب الخصم الجاهل، وليس مِمَّا يصحُّ به قولٌ، ولا يلزم في الحقيقة أحدًا، ولا يثبت به برهان، وهو أنَّ قومًا قد اعتادوه عادةَ[2] سوءٍ أفسدت فضيلةَ التَّمييز فيهم بالجملة، وذلك أنَّهم لا يلتفتون إلىٰ البرهان وإن أقرُّوا أنَّه برهان وقد أَلِفُوا الإقناعَ والشَّغْبَ إِلْفًا شديدًا، وهم[3] ينقدعون إذا عورضوا به، فهؤلاء إنْ عارضتَهم /ببرهانٍ/ لم ينجع فيهم، وربَّما آذوك بألسنتهم، وإن عارضتهم بإقناعٍ ذلُّوا له ذِلَّةَ اليتيم[4]، وكفوك شرَّهم، واشتدَّ خزيهم[5] وغيظهم، وربَّما أثَّر ذلك في بعضهم؛ فأذكرني أمرُ هذه الطَّائفةِ ـ علىٰ كثرتهم في النَّاس ـ ما قاله بعض قدماء الأطباء: إنَّ ذا الطَّبع الشَّديد الَّذي لا تخدِّره[6] الأدوية القويَّة؛ فإنَّ قُرْصَ بنفسجٍ يخدِّره.

ومثال ذلك أقوام تراهم[7] إذا نصرتَ عندهم القولَ الصَّحيحَ بالمقدِّمات الصِّحاح الَّتي هي منصوصة في القرآن والحديث الَّذي يقرُّون بصحَّته لم يؤثِّر ذلكَ فيهم أصلًا، وكذلكَ لو وقَّفتهم عليه حِسًّا وعقلًا، حتَّىٰ إذا قلتَ لهم: فلانٌ يقول هذا القول. وذكرتَ لهم رجلًا من عُرْضِ (٢٩٠)

---

(١) م: المقلد مشابه. واختاره (ع)، وفي س: المقلد مشابهة. ولعل الأقرب ما أثبته من غير جزم بصحته.

(٢) م: عادات.

(٣) وقع ناسخ (س) ـ رحمه الله ـ في وهم طريف، فكتب هذه العبارة هكذا: (الشغب الفاسد بدا لهم).

(٤) م: اللئيم.

(٥) م: حزنهم.

(٦) م: تحدره... يحدره (مع علامة إهمال الحاء)؛ وكذلك في س (دون علامة).

(٧) م: أقوام كثير.

النَّاس، موسومًا بخير؛ انقادوا له وتوقَّفوا جدًّا، وسهل جانبهم، ولا سيما إنْ ذكرتَ لهم جماعةً يقولون بذلك فقد كُفِيتَ التَّعبَ معهم، فمثل هؤلاء ينبغي أَنْ يُرْدَعُوا بما يؤثِّر فيهم، فالطَّبيبُ الحاذقُ لا يعطي الدَّواءَ إلَّا علىٰ قدر احتمال بِنْيَةِ المداوَىٰ[1]، ومداواة النُّفوس أولىٰ بالتَّلطُّف لإصلاحها من مداواة الأجسام.

وأمَّا /ما/ طلب بتقديم المقدِّمات؛ فإمَّا أن يطلب علىٰ وجهه الَّذي وصفنا[2] فيكون الطَّالب علىٰ يقينٍ وثَلَجٍ، وإمَّا أن يتَّفق هو وخصمه علىٰ مقدِّمات لم تثبت بالعمل الَّذي قدَّمنا لٰكن بتراضٍ منهما؛ وهذا ينقسم قسمين:

أحدهما: أن يوفَّقا لمقدِّمات[3] حقٍّ، فيدخلان في القسم الَّذي قدَّمنا بِبَخْتِهِمَا لا بِبَخْتِهِمَا، وبجَدِّهما لا بِجِدِّهما[4]، وبحظِّهما لا بتفتيشهما.

والثَّاني: أن يتَّفقا علىٰ مقدِّمةٍ فاسدة أو مقدِّمتين كذلكَ[5]، وهذا ينقسم قسمين:

أحدهما: أن يتراضيا علىٰ ذلك معًا، فهما ظالمان لأنفسهما، وما أنتجت تلك البلايا الَّتي التطخا فيها فلازم لهما في قوانين المناظرة لا في الحقيقة، والحقيقة باقية بحسبها لا يضرُّها تراضي الجهَّال بالباطل، وذلكَ كثيرٌ جدًّا في الملل، والآراء الطَّبيعيَّة، والنِّحل، /والفُتْيا/، كاتِّفاق المَنَانِيَّةِ علىٰ قِدَم الأصلين[6]، والنَّصارىٰ علىٰ التَّثليث، وقوم من المعتزلة علىٰ أنَّ أشياءَ في العالم محدَثةٌ غير مخلوقة، وهذا نسمِّيه نحنُ: «عكس الخَطَإِ علىٰ الخَطَإِ». وممَّا حضرنا من ذلك ـ علىٰ كثرته ـ ردُّ إخواننا الحكمَ في جنين

(١) س: المتداوي.
(٢) س: وضعه.
(٣) س: أن توفق المقدمات.
(٤) كذا واضحة ومضبوطة في (م)، وفي (س): وبحدهما لا بجدهما. وقرأها (ع): وبحدهما لا بجدهما. وأثبت في النص: وبجدهما لا بحدهما. والبَخْتُ: الجَدُّ ـ معرَّبٌ ـ وهذا الحَظُّ والحُظْوة. وبالكسر: الاجتهاد في الأمر.
(٥) س: فذلك.
(٦) المنَانيَّة او المانويَّة (Manchaeism): أصحاب ماني بن فاتك (٢١٠ ـ ٢٧٦م)؛ الذي=

الأَمَةِ علىٰ خطئهم في تقويم الغرَّة في جنين الحُرَّة[1].

والقسم الثَّاني: أن يوافق الخصم العالم المحقُّ خصمَه علىٰ مقدِّمة فاسدة يقدِّمها، لا راضٍ[2] بها؛ ولكن[3] ليريه فساد إنتاجها، وأنَّها تؤدِّيه إلىٰ محالٍ، أو إلىٰ فسادِ أَصله. واعلم أنَّ هذا الحكم ينبغي أنْ يلزم الرَّاضي به (٢٩١)

= ادعىٰ الحكمة والنبوة، ولد ببابل، وأحدث دينًا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوَّة المسيح عليه السلام، ولا يقول بنبوَّة موسى عليه السلام، وزعم: أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما: أزليان لم يزالا، ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم. والمانوية كفلسفة غنوصية مزيجٌ من النصرانية واليهودية والبوذية والزرادشتية، وكان ماني يقول: إنه النبي الرابع والأخير، سبقه المسيح وزرادشت وبوذا، لكنه يمتاز عليهم بأنه وعظ وكتب بينما هم اقتصروا على الوعظ فقط!

انظر أخباره مطوَّلاً في: «الفهرست» لابن النديم ص: ٤٥٦ ـ ٤٧٢، و«الآثار الباقية» للبيروني ص: ٢٠٧، و«الملل والنحل» للشهرستاني ٨١/٢ ـ ٨٦. و«الموسوعة الفلسفية» لعبد المنعم حنفي ٤١٧ ـ ٤١٨، و«إيران في عهد الساسانيين» لآرثر كريستنسن (Arthur Christensen).

(١) [قال الحسن البصريُّ: في جنين الأَمَة عُشر ثَمَن أُمّه. وبهذا قال مالك والشافعيُّ وأبو ثور وأصحابُهم، وأحمد وأصحابه، وبنوا ذلك على قولهم في جنين الحُرَّة؛ قالوا: وجدنا الغُرَّة المحكوم بها في جنين الهذليَّة قُوِّمَ بخمسينَ دينارًا، وهو عُشر دية أُمّه؛ فوجبَ أن يكونَ في جنين الأَمة قيمة دية أُمّه أيضًا، لأنَّ دية الأَمة قيمتُها. ووجه خطئهم ـ عند ابن حزم ـ: أنَّ (الغُرَّة) ـ وهي ما يجب في الجناية على الجنين ـ قد ورد النصُّ بأنَّها عبدٌ أو أَمَةٌ، فأخرج البخاري (٦٩٠٤)، ومسلم (١٦٨١) عن أبي هريرة رضي الله عنه: أنَّ امرأتَيْن من هُذيلٍ رمتْ إحداهُما الأُخرَى، فطرحتْ جَنينَها، فقضَى رسول الله ﷺ فيها بغُرَّةٍ: عَبدٍ أَو أَمَةٍ.

فتقويم الغُرَّة بخمسين دينارًا أو بالدراهم، خطأٌ لا يجوز، لأنه لم يوجبه قرآن ولا سنة ولا إجماع، ولا صح عن صاحبٍ.

راجع تفصيل المسألة في «المحلى بالآثار» ٣٤/١١ ـ ٣٧ (٢١٢٧). وانظر «المغني» ٦٩/١٢ (١٤٧٦).

ولقول ابن حزم: (إخواننا)؛ دلالتُه، فهم ليسوا من الظاهرية الأصحاب، ولا من أهل الرأي المخالفينَ، بل من أئمة الحديث والأثر الذين يحبُّهم أبو محمَّد ويجلُّهم].

(٢) م: رضًى.

(٣) م: لكن.

إنْ التزمه، وليس يلزم المسامح[1] فيها بشرط تبيين[2] فسادها؛ كالَّذي ألزم أذرباذ بن مارا كسفند[3] الموبذُ؛ مانيَ بن حماني[4] في نفس قوله تحسين قتله، وهو ضدُّ ما حقَّق ماني أوَّلاً[5].

وكثيرًا ما نُلْزِمُ نحن في الشَّرائع أهلَ القياس المتحكِّمين أشياءَ من مقدِّماتهم تقودُهم إلىٰ التَّناقض أو إلىٰ ما لا يلتزمونه، فيلوح بذلكَ فسادُ مقالتهم؛ كالَّذي[6] قدَّمه عظيمٌ /من/ أسلافنا نحبُّه لفضله، ولكن الحقَّ أحبُّ إلينا منه وأفضل، فإنَّه قال: من بلغ الحُلُم من رجلٍ أو امرأةٍ؛ ولم يعلم الله - عزَّ وجلَّ - في أوَّل /أوقات/ بلوغه بجميع صفَاته عِلْمَ استدلالٍ ونظرٍ وبحثٍ فهو كافرٌ حلالٌ دمه /وماله/[7]. ونحنُ نُقسم بالله خالقنا قسمًا لا

---

(١) س: المتسامح.

(٢) س: تبين.

(٣) س: ماراسعيد؛ م: مارسفند، والتَّصحيح عن «الفصل» ٣٦/١.

(٤) م: خماني. والذي في «تاريخ اليعقوبي» ١٥٨/١: «ماني بن حماد» والمشهور: (ابن فاتك) كما تقدَّم، وفي «الفهرست»: ماني بن فتق بابك بن أبي برزام من الحسكانية، واسم أمه: ميس. ويقال: أوتاخيم. ويقال: مرمريم من ولد الاشغانية، وقيل: إن ماني كان أسقف قنّى والعربان من أهل حوصىٰ.

(٥) يشير ابن حزم إلى مناظرة جرت بين ماني والموبذ في مسألة قطع النسل وتعجيل فراغ العالم. قال الموبذ: أنت الذي تقول بتحريم النِّكاح ليستعجل فناء العالم ورجوع كلِّ شكل إلى شكله، وأنَّ ذلك حقٌّ واجب؟ فقال له ماني: واجب أن يعان النُّور على خلاصه بقطع النَّسل ممَّا هو فيه من الامتزاج. فقال له اذرباذ: فمن الحقِّ الواجب أنْ يعجِّل لك هذا الخلاص الَّذي تدعو إليه وتُعان على إبطال هذا الامتزاج المذموم. فانقطع ماني، فأمر بهرام بقتل ماني. (الفصل: ٣٦/١). والموبَذُ أو الموبَذان: فقيه الفرس، وقاضي المجوس.

(٦) س: وكالذي.

(٧) وقال المصنِّف في «الفصل» ٣٥/٤: ذهب محمَّد بن جرير الطَّبري، والأشعرية - كلها حاشا السمناني - إلى أنَّه لا يكون مسلمًا إلَّا من استدلَّ، وإلاَّ فليس بمسلم. وقال الطَّبريُّ: من بلغ الاحتلام، أو الإشعار من الرجال والنساء، أو بلغ المحيِّض من النساء، ولم يعرف الله - عزَّ وجلَّ - بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال؛ فهو كافر، حلال الدم والمال. وقال: إنه إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين؛ وجب تعليمها وتدريبها على الاستدلال على ذلك. وقالت الأشعرية: لا يلزمها الاستدلال=

نستثني فيه: أنَّ هذا الرَّئيس قد أنتج حكمه هذا عليه أن يكونَ كافرًا حلال الدَّم والمال؛ ونعيدُ القَسَمَ بالله ـ تعالىٰ ـ ثانيةً أنَّه ما دخل قبره إلَّا جاهلاً بتمام صحَّةِ ما ضيَّقَ في علمه هذا التَّضييق، علىٰ أنَّه قد تجاوز في عمره خمسةً وثمانينَ عامًا، يرحمنا الله وإيَّاه ويغفر لنا وله. ولولا أنَّ مقدِّمته هذه فاسدة لوجب عليه ما أوجبَ علىٰ من هو محدود بحدِّه ومرسوم برسمه، ولكنَّها ـ ولله الحمد ـ قضيَّةٌ باطلٍ فلا يجبُ ما أنتَجَتْ لا عليه ولا علىٰ (٢٩٢) غيره، وقد ذكرنا هذا الباب في النَّوع الخامس من البرهان[١].

واعلم أنَّ من وافقنا في هذه الأوائل ثمَّ كذَّب موجباتها، أو خالفنا في هذه الأوائل فلم يثبتها؛ تركناه، وكنَّا إن كلَّمناه كمن كلَّم السَّكران، إلَّا في حالَتَيْن:

أحدهما: أن يضطَّرنا[٢] إلىٰ الكلام معه خوفُ أذىً[٣] ما إنْ تركنا الكلام معه.

= علي ذلك إلَّا بعد البلوغ. وقال سائر أهل الإسلام: كلُّ من اعتقد بقلبه اعتقادًا لا يشكُّ فيه، وقال بلسانه: لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وأن كل ما جاء به حق، وبرىء من كل دين سوى دين محمد ﷺ؛ فإنه مسلم، مؤمن، ليس عليه غير ذلك.

قلت: فالعظيم الذي أشار إليه ابن حزم هنا، هو الإمام العَلَمُ المجتهد، شيخ المفسِّرين: أبو جعفر محمَّد بن جرير الطَّبريُّ، صاحب: «التفسير» و «التَّاريخ»، وُلد بآمل طبرستان سنة (٢٢٤ هـ)، وتوفي رحمه الله ببغداد سنة (٣١٠ هـ) عن خمسة وثمانين عامًا؛ كما سيذكره ابن حزم. ترجمته ومصادرها في: «سير أعلام النُّبلاء» ١٤/(١٧٥). ولا عجب أن يذكره ابنّ حزم بهذا الاحترام والتبجيل، فهو من أئمة السُّنة الكبار، فإن صحَّ ما نسبه إليه ابن حزم؛ فذلك خطأ من عالم جليل. ولا أريد التشكيك في نقل ابن حزم، لكنني لم أر هذا النقل عند غيره، نعم؛ قد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في «درء تعارض العقل والنَّقل» ٤٠٦/٧؛ كلام ابن حزم من «الفصل» بطوله؛ وعلَّق عليه في مواضع، ولم يتعقَّبه فيما يخص الطبريَّ. والله أعلم.

(١) ص: ٥١١.

(٢) س: يضطر.

(٣) س: إذا.

والثَّانية: الرَّجاء في أَوْبته وأوبة غيره من حاضرٍ أو غائبٍ يبلِّغه كلامنا، أو تثبُّتُ حاضرٍ أو غائبٍ يبلغه كلامنا، فأيّ ذلك كان فواجب علينا الكلامُ ـ حينئذٍ ـ بما نرجو به(١) المنفعة؛ إمَّا لأنفسنا، وإمَّا لمن يلزمنا تبصيره من أهل نوعنا، فقد قال الأوَّل الواحدُ الخالق، خالقُ الصِّدق والآمر به في عهوده إلينا: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ [النِّساء: ١٣٥]، وقال ـ تعالىٰ ـ أيضًا: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقال لنا رسوله الموَسِّطُ(٢) بيننا وبينه ـ تعالىٰ ـ؛ ﷺ، في وصاياه لنا: «**لأنْ يَهدِيَ اللَّهُ بِهُدَاكَ رَجُلًا وَاحِدًا أَحَبُّ إِلَيْكَ مِنْ حُمُرِ النَّعَم**»(٣). حتَّىٰ إذا ارتفع خوفنا أو رجاؤنا لزمنا ـ حينئذٍ ـ أن نفعلَ ما أمرنا به الواحد الأوَّل ـ عزَّ وجلَّ ـ في عهوده إلينا /إذ يقولُ:/ ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥].

فنقولُ لمن لزمنا أنْ نقولَ له من هذه الطَّائفة، ولَعَمْري! إنَّهم لكثيرٌ كما وصف الواحد الأوَّلُ ـ تعالىٰ ـ إذ يقولُ مخبرًا لنا عمَّن تاهَ في الأباطيل: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ۝١٠٣ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ۝١٠٤﴾ [الكهف: ١٠٣ ـ ١٠٤]، وقال ـ تعالىٰ ـ أيضًا: ﴿أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥]؛ فنقولُ لمن
(٢٩٣) هذه صفته: إنْ كنتم تُنكرون الحقائقَ وما شهدَ به الحِسُّ والعقلُ وأدَّياه إلىٰ النَّفس، ولا تستحيون من قبيح هذه الصِّفة؛ فدعوا التَّعب في أكل الطَّعام، والسَّعي فيه، وانتظروا كما أنتم! واخرجوا أفذاذًا إلىٰ مضارب العدوِّ من أطراف الثُّغور والشَّعَارىٰ(٤) الموحشة رافلين في ثيابكم، وابقوا هنالك مطمئنِّينَ ظاهرين حتَّىٰ تروا صحَّة ما نحدِّثكم به ممَّا تشهد(٥) النَّفس أنَّه يحلُّ

---

(١) س: له.

(٢) س: المتوسِّط.

(٣) أخرجه البخاري (٣٠٠٩)، ومسلم (٢٤٠٦)، وأبو داود (٣٦٦١).

(٤) أرضٌ شَعراء: كثيرة الشِّعار، أي: الشَّجر. والجميع: شَعَارىٰ. «المحيط في اللغة» للصاحب بن عباد (ع ش ر).

(٥) مما تشهد: في س: تستبين.

بكم! واقذفوا بأنفسكم علىٰ أمَّهات رؤوسكم من أعلىٰ المنار! وزمُّوا[1] السَّكاكين الحادَّة[2] علىٰ لحومكم ثمَّ جرُّوا أيديكم بها! فإن امتنعوا من كلٍّ هذا فقد حقَّقُوا الأوائلَ الدَّالَّة علىٰ عواقب الأمور، وإنْ تمادوا أعرضنا عنهم /وانصرفنا/ إلىٰ ما هو أجدىٰ علينا، وأولىٰ بنا ممَّا نرجو به التَّقرُّب من خالقنا يومَ جمعنا للقضاء في عالم الجزاء، نسأله ضارعين أن يمنَّ[3] علينا، وأن يثبِّتنا في عداد العُقَلاء الأبرار في هذه الدَّار، وأن يُدْخلنا في عداد الفائزين هنالك، ونعوذُ به من ضدِّ ما سألناه؛ آمين!

وأتمُّ من هؤلاء الَّذين ذكرنا رقاعةً، وأوقحُ وجوهًا المدَّعون للإلهام، وما يعجزُ صفيقُ الوجه عن أن يدَّعي أنَّه أُلهِمَ بطلانَ قولهم بلا دليلٍ! ومثل هؤلاء يُرْحَمون لذهابهم عن الحقِّ، وبالله ـ تعالىٰ ـ نستعين.

وقد شَغَبَ /منهم/ قوم فقالوا: بأيِّ شيءٍ ثبتتْ عندكم /صحَّةُ/ هذه الأمور الَّتي صحَّت بالعقل، وبماذا علمتم صحَّة العقل؟

(٢٩٤) وهذا فسادٌ في القول، وقد قلنا إنَّ صحَّة ذلك ثابتةٌ ضرورةً في النَّفس، لا بدليلٍ[4] دلَّ علىٰ صحَّة ذلكَ أصلاً. وكفانا ما عارضناهم به إنْ أنصفوا أنفسهم، وإلاَّ فلا كلام لنا مع من أقرَّ أنَّه لا يصحِّحُ العقلَ، وأنَّه لا عقلَ له.

[١٣] باب ذكر أشياء تلتبس علىٰ قومٍ في طريق البرهان:

واعلم أنَّ قومًا قدَّروا (أنَّ) البرهان يقوم مِمَّا ذكرنا في باب الإضافة من كون أحد الشَّيئين يقتضي الآخَر؛ فلم يفرِّقوا بين الواجب من ذلك وغير الواجب[5]. ونحن نفرِّق إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ بين الصَّحيح من ذلك والفاسد فنقول ـ وبالله تعالىٰ (التَّوفيق، وبه) نتأيَّد:

(١) س: وارمو.
(٢) س: والحجارة.
(٣) م: يمتن.
(٤) س: بلا دليل.
(٥) وغير الواجب: في س: وغيره.

إنَّ هذا شيء[١] يسمّيه المتقدِّمون: «برهان الدَّور»، مثال ذلك: أن يقول القائل: الدَّليل علىٰ أنَّ كونَ القصد في الأمور موجود أنَّ الإفراط موجود. فيقال له: وما الدَّليل علىٰ أنَّ كون الإفراط موجود؟ فيقول: لما كان القصد موجودًا وجب أنَّ الإفراط موجود، فقام من هذا الكلام: لما كان الإفراط موجودًا كان الإفراط موجودًا. وهذا فساد[٢] في الرُّتبة، وهو أن يستشهد علىٰ الشَّيء بنفسه، (وإنَّما الصَّواب أن يستشهد علىٰ مجهولٍ) بمتيقَّن، فإذا كان الشَّيء مجهولاً فليس متيقَّنًا عند الَّذي هو عنده مجهول، وأنت هاهنا[٣] تروم أن تبيِّن المجهول بنفسه الَّتي هي ذلك المجهول بعينه. وإذا كان الشَّيء متيقَّنًا فالمتيقَّن لا يحتاج فيه إلىٰ برهانٍ، فهذا الاستدلالُ فاسد كما ترىٰ. وكلُّ شيءٍ فإمَّا معلوم وإمَّا مجهول، فالمعلوم يصحِّح غيره من المجهولات، والمجهول يصحَّحُ بغيره من المعلومات، وكون كل واحد من المضافين مقتضيًا وجودَ صاحبه أمرٌ معلوم بأوَّل العقل، فطَلَبُ الاستدلال عليه خطأ. وأمَّا الخطأ في بيان المجهول بالمجهول فكنحو (٢٩٥) إنسانٍ قال لآخر[٤]: ما صفة الفيل؟ فيقول (له): صفة الخنزير. والسَّائل لا يعرف صفة الخنزير، فيقول له: وما صفة الخنزير؟ فيقول (له): صفة الفيل. فهذا فساد شديد، وهو راجع إلىٰ أنَّ صفة الفيل هي صفة الفيل. ويدخلُ في هذا الخبال من رام أن يثبت القياس بالقياس، والخبر بالخبر، وما أشبه ذلك.

وأمَّا كون الشَّيء مستدَلًّا به علىٰ بطلانه؛ فلا يجوز ذلك ـ أيضًا ـ إلَّا من وجهٍ واحدٍ، وهو أنْ يكون مؤدِّيًا إلىٰ فسادٍ أو تناقض، فالعقل أبطله حينئذٍ وليس[٥] هو أبطل نفسه، ولو صُحِّحَ[٦] إبطاله لنفسه لكان صحيحًا،

---

(١) س: الشيء.

(٢) فساد: في س: باطل فاسد.

(٣) هاهنا: وقعت بعد «تبين» في س.

(٤) آخر: في س: له إنسان.

(٥) س: فليس.

(٦) م: صحَّ.

ولو كان صحيحًا لم يكن باطلاً. وقد قدَّمنا أنَّ صحَّة موجب العقل لم يعلم لها سبب أكثر من ثباتها في النَّفس ضرورةً لا محيد عنها، ولم يثبت العقل بالعقل لكنْ بالضَّرورة الَّتي لا وقت للتَّمييز بتقدُّمها[1] البتَّة.

وقد يدخل[2] - أيضًا - في الاستدلال شيءٌ[3] يسمَّىٰ: «الاستدلال بالمعلول علىٰ العِلَّة»، كمن أراد أن يقيم البرهان علىٰ وجود النَّار بالدُّخان الَّذي هو متولِّد عن النَّار وعن فعلها، والعلَّة أظهر في العقول من المعلول، إلَّا أنَّه إذا كان السَّائل جاهلاً بكون العلَّة علَّةً، وكان عالمًا بأنَّ المعلولَ متولِّدٌ عن العلَّة فواجبٌ - حينئذٍ - أن تُحقِّقَ عنده أن هذا الشَّيء علَّةٌ لهذا الآخر بارتباط المعلول بها وكونه موجودًا بوجودها.

ولو أنَّ امْرَأً رأىٰ دخَّانًا علىٰ بُعْدٍ؛ فقال: في ذلك المكان نار ولا بدَّ، لأنِّي أرىٰ هنالك دخَّانًا قد سطع. لكان مستدَلًّا بحقيقة الاستدلال. وهذا لم يستدلَّ علىٰ أنَّ كلِّيَّة النَّار موجودة من أجل الدخَّان لكن علم أنَّ المعلول لا يوجد إلَّا وعلَّته موجودة، فلمَّا رأىٰ الدُّخان - وهو المعلول - علم أنَّ العلَّة هنالك وهي النَّار، وبالله - تعالىٰ - التَّوفيق.

[١٤] باب ذكر أشياء عدَّها قوم براهينَ وهي فاسدة، وبيان خطإٍ[٢٩٦] من عدَّها برهانًا:

فمن ذلك شيءٌ سمَّاه الأوائلُ: «الاستقراء»، وسمَّاه أهل ملَّتنا: «القياس»، فنقول وبالله - تعالىٰ - التَّوفيق:

إنَّ معنىٰ هذا اللَّفظ هو أنْ تتبع بفكرك أشياء موجوداتٍ يجمعها نوعٌ واحدٌ أو جنسٌ واحدٌ، أو يُحْكَمُ فيها بحكم واحدٍ، فتجد في كلِّ شخص من أشخاص ذلك النَّوع، أو في كلِّ نوعٍ مِن أنواع ذلك الجنس صفةً قد

(١) س: لاقت التمييز التي بتقدمها.
(٢) م: يذم.
(٣) س: شيئًا.

لازمت كلَّ شخصٍ ممَّا تحت النَّوع، أو كلَّ نوعٍ تحت الجنس، أو كلَّ واحدٍ من المحكوم فيهم، إلَّا أنَّه ليس وجود تلك الصِّفة ممَّا يقتضي العقل وجودها في كلِّ ما وجدت فيه، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف، فيكون حكمه لو اقتضته طبيعته أن تكونَ تلك الصِّفة فيه ولا بدَّ، بل قد يُتَوَهَّم وجود شيء من ذلك النَّوع خاليًا من تلك الصِّفة. وكذلك ـ أيضًا ـ لم يأتِ لفظ في الحكم بأنَّه ملازم لكلِّ شيءٍ ممَّا فيه تلكَ الصِّفة فيقطع قومٌ من أجل ما ذكرنا علىٰ أنَّ كلَّ أشخاصِ ذلك النَّوع ـ وإنْ غابت عنهم ـ ففيها تلك الصِّفة وأنَّ كلَّ ما فيه تلك الصِّفة من الأشياء فمحكومٌ[1] فيه بذلكَ الحُكْم. ولعمري! لو قَدَرْنا علىٰ تقصِّي جميع[2] الأشخاص أوَّلها عن آخرها حتَّىٰ نحيطَ علمًا بأنَّه لم يشذَّ عنَّا منها واحدٌ، فوجدنا هذه[3] الصِّفة عامَّة لجميعها، لوجبَ أنْ نقضي بعمومها لها، وكذلكَ لو وجدنا الأحكام منصوصةً علىٰ كلِّ شيءٍ فيه تلك الصِّفة لقطعنا أنَّها لازمة[4] لكلِّ ما فيه تلك الصِّفة، فأمَّا ونحنُ لا نقدِرُ علىٰ استيعاب ذلك، ولا نجده ـ أيضًا ـ في الحكم منصوصًا علىٰ كلِّ ما فيه تلك الصِّفة؛ فهذا تكهُّنٌ من المتحكِّم به، وتخرُّص، وتسهُّل في الكذب، وقضاءٌ بغير علم، وغرورٌ للنَّاس؛ ولنفسه أوَّلاً الَّتي نصيحتها عليه أوجب. ونمثل لذلك مثالاً عيانيًا فنقول ـ وبالله تعالىٰ نتأيَّدُ ـ:

وصف الموصوف بالصِّفة ينقسم قسمين:

(٢٩٧) **أحدهما**: صفة لا بدَّ للموصوف منها[5] ضرورةً؛ كعلمنا يقينًا أنَّ كلَّ ذي روحٍ فمتنفِّسٌ، وكلَّ متنفِّسٍ فذو آلةٍ يتنفَّس بها إمَّا يقبض بها الهواء ويدفعه، وإمَّا يقبض بها الماء ويدفعه[6]؛ إنْ كان من سكَّان الماء، فهذا

---

(١) س: فمحكومًا.
(٢) جميع: تلك في س.
(٣) م: تلك.
(٤) م: ملازمة.
(٥) م: بها.
(٦) س: إما بقبض... أو بدفعه... فيدفعه.

قسم قائم في العقل معلوم ضرورةً ولا[1] محيدَ عنه، ولو عدمت النَّفس تلك الآلة لفارقت الجسد.

والقسم الثَّاني: (صفة) قد توجد ملازمة للموصوف بها ولو عدمت لم تضرَّه كالمرارة، فإنَّك إن تقرَّيتَ أكثر أصناف الحيوان وجدتها فيه إلَّا الجمل فلا مرارة له، وقد ذكر قوم أنَّ الفرسَ لا طحال له[2]. وكالعلم الفاشي بين النَّاس أنَّنا لم نشاهد قطُّ بغلةً تلدُ، ولا بغلًا[3] يولِد، وككوننا لم نرَ[4] قطُّ كبشًا من الضَّأن ذا لحيةٍ. وقد أخبرني مخبرٌ في مجلس بعض الرُّؤساء أنَّه شاهد بغلةً ولدتْ في بلدٍ ذَكَرَهُ، وشهد له بصحَّة ذلكَ قومٌ كانوا في تلك النَّاحية. وأخبرني من أثق به أنَّه رأىٰ كباشًا بلحىً وتيوسًا بلا لحىً. وأنا رأيتُ سُنَيْنِيرًا صغيرًا ولد ذا جسدين متميزين منحازين تامَّين لا ينقص منهما عضو أصلًا، في كلِّ جسدٍ ذَنَبٌ ويدان ورجلان يجمعهما رأس واحد ليس فيه إلَّا عينان وأذنان وفمٌ واحدٌ؛ ورأيتُ ـ أيضًا ـ فَرُوجًا وفرخَ إِوَزَّةٍ تفقَّست البيضتان عنهما ولكل واحد منهما أربعة أرجل، وأَرَيْتُ الفروجَ جماعة كانوا معي. فالقطع علىٰ أنَّ هذا لا يكون هو التَّحكُّم المذموم الَّذي قد يخون.

وقد غلط في هذا الباب جماعة من أهلِ ملَّتنا، وطوائفُ من أهل نِحْلتنا:

فأمَّا المخالفونُ لنا في النِّحلة، وهم موافقون لنا في الملَّة فإنَّهم تتَّبعوا

---

(١) م: لا.

(٢) أخرج ابنُ قتيبة في «عيون الأخبار» ٨٢/٢ (ط: دار الكتب العلمية)، والدينوري في «المجالسة» (١٣٥١) عن أبي عبيدة قال: الفرس لا طحال له، والبعير لا مرارة له.

وقال الجاحظ في «الحيوان» ٤٤١/٦: وليس عندي في الفرس أنه لا طحال له؛ إلَّا ما أرىٰ في كتاب «الخيل» لأبي عبيدة، و«النوادر» لأبي الحسن، وفي الشِّعر لبِشر.

(٣) س: بغل.

(٤) س: نجد.

الفاعلينَ فلم يجدوا فاعلاً البتَّةَ مختارًا، إلَّا جسمًا، فقطعوا (علىٰ) أنَّ الفاعِلَ الأوَّل - عزَّ وجلَّ - جسمٌ؛ لأنَّهم لم يشاهدوا فاعلاً إلَّا جسمًا. فتحفَّظْ من مثل هذا الشَّغب الَّذي عظم فيه غلط كثير من النَّاس. فقد أريتكَ الطَّريق الَّتي اغتروا[1] بها فاجتنبها، وهذا[2] القولُ مع قيام البرهان علىٰ بطلانه ومع
(٢٩٨) أنَّه دعوىٰ مجرَّدة فعلىٰ كلِّ ذلك قد ناقضوا[3] فيه، وذلكَ أنَّهم لم يغالطوا أنفسهم ويغرُّوها، وتتَّبعوا ما وجدوا تتبُّعًا صحيحًا فلم يجدوا قطُّ فاعلاً مختارًا غير محدَث، وغير مركَّب؛ إمَّا من ولادةٍ، وإمَّا من رطوباتٍ مستحيلةٍ؛ /فلازمٌ لهم إن كان حكمهم صحيحًا إذ لم يشاهدوا قطُّ فاعلاً مختارًا إلَّا مركَّبًا من ولادةٍ أو من رطوباتٍ مستحيلةٍ أن يقطعوا في الواحد الأوَّل - تعالىٰ - أنَّه محدَث مركَّب من ولادةٍ أو من رطوبات مستحيلةٍ[4]؛/ تعالىٰ الله عمَّا يقولُ الظَّالمون عُلُوًّا كبيرًا، /وإلَّا/ فقد ناقضوا وأبطلوا دليلهم. وليعلموا أنَّهم في بليَّةٍ شنعاء، وهم يقرُّون بلا خلافٍ منهم أن من اعتقدَ هذا فمفارقٌ للملَّة، مباحٌ دمُهُ، متبرِّىءٌ من خالقه - تعالىٰ -، أفلا يستحيي مَنْ له أدنىٰ فهم وعقل من أن يشهد علىٰ نفسه بأنَّه ثابت علىٰ شيءٍ باطلٍ؟

وأمَّا الَّذي غَلَطَ فيه بعض الموافقين لنا في النِّحلة من أصحابنا الإخباريين فإنَّهم تتَّبعوا كلَّ موصوفٍ في العالم فرأوه إنَّما استحقَّ ذلكَ الاسم بصفةٍ فيه اشتُقَّ له منها ذلك الاسم، فقطعوا من أجل ذلك علىٰ أنَّ الواحدَ الأوَّل - عزَّ وجلَّ - ذو سمعٍ، وبصرٍ، وحياةٍ، وإرادةٍ، وأنَّه متكلِّمٌ لا يسكتُ، لأنَّه[5] - تعالىٰ - موصوفٌ (بأنَّه): سميعٌ، بصيرٌ، حيٌّ، مريدٌ، وله كلامٌ. ولو أنَّهم أنصفوا أنفسهم ولم يقتحموا فيما

(١) س: أغروا.
(٢) س: وهو.
(٣) س: نوقضوا.
(٤) ما بين الخطين المائلين سقط من (س) في هذا الموضع، ووقع بعد قوله: (متبرىء من خالقه...).
(٥) س: بأنه.

يعيِّرون به خصومهم لكانوا إذ[1] فتَّشوا هذا التَّفتيش قد وجدوا يقينًا أنَّهم لا يرون أبدًا ولا يشاهدون موصوفًا بشيءٍ إلَّا وتلك الصِّفة عرضٌ في الموصوف محمول، وأنَّ الصِّفة لا يحملها إلَّا جوهر، علىٰ أنَّ هذا الَّذي نذكر لا يَتوهَّم مُتَوَهِّمٌ في العالم رُتبةً سواها؛ فلازمٌ لهم إذ لم يشاهدوا قطُّ موصوفًا بصفة إلَّا وهو جوهر يحمل عرضًا في ذاته أن يقولوا: إنَّ الأوَّلَ الَّذي ليسَ كمثله شيءٌ جوهرٌ يحمل الأعراضَ ولم يفارقها قطُّ، تعالىٰ الله عن ذلكَ علوًّا كبيرًا. لكنَّهم قد خَجِلُوا من هذا الخطإِ وشردوا عنه، ولم يختلفوا في أنَّ قائل ذلك معتقدًا له جاحدٌ للخالق ـ تعالىٰ ـ مباحٌ دمه، لخروجه من الملَّة. والعجبُ واقع علىٰ هؤلاء كوقوعه علىٰ المذكورين قَبْلُ ولا فرقَ[2].

(٢٩٩) فينبغي لكلِّ طالب حقيقةٍ أنْ يقرَّ بما أوجبه العقلُ، ويقرَّ بما شاهدَ وأحسَّ، وبما قام عليه برهانٌ راجع إلى البابَيْن المذكورين، وأن لا يسكن إلىٰ الاستقراء أصلاً إلَّا أنْ يحيطَ علمًا بجميع الجزئيَّات الَّتي تحتَ الكلِّ الَّذي حكم فيه. فإنْ لم يقدر فلا يقطع بالحكم علىٰ ما لم يشاهد، ولا يحكم إلَّا علىٰ ما أدرك دونَ ما لم يدرك. وهذا إذا تدبَّرته في الأحكام الشَّريعية[3] نفعك جدًّا، ومنعك من القياس الَّذي غَرَّ كثيرًا من النَّاس، ومن الأئمة الفضلاء الَّذين غلط بغلطهم ألوفُ ألوفٍ من النَّاس، وأنتَ إذا فعلتَ ذلك كنتَ علىٰ يقينٍ من الصَّواب لأنَّك لم تقطع بتحليلٍ، ولا بتحريم، ولا إيجابٍ؛ إلَّا علىٰ كلِّ ما أتاك عن الله ـ تعالىٰ ـ الحكمُ عليه، وأمَّا ما لم تجد فيه ـ نصًّا ـ فأمسك عنه، ولا تقطع عليه بأنَّه داخل في حكم ما وجدتَ فيه نَصًّا بتكهُّنكَ[4].

واعلم أنَّ قومًا غَلَطُوا ـ /أيضًا/ ـ في هذا النَّوع غلطًا لم يخرجوا

---

(١) س: إذا.
(٢) راجع في الردِّ علىٰ ما ذكره المصنِّف هنا؛ ما كتبتُه في المقدِّمة، ص: ٢٢٩ وما بعدها.
(٣) س: الشرعية.
(٤) بتكهنك: فأمسك عنه في س.

به من هذا المنتشَب[١] إلَّا أنَّهم بسوء النَّظر ظنُّوا أنفسهم خارجين منه،
فسمَّوا فعلهم في هذا الباب باسم آخَر، وهو أن سمَّوه: «الاستدلال
بالشَّاهد علىٰ الغائب»، وبالحقيقة لَو حصَّلوا البحثَ لعلموا أنَّ الغائبَ
عن الحواسِّ من الأشياء المعلومة ليسَ بغائبٍ عن العقل، بل هو شاهد
فيه كشهود ما أدركَ بالحواسِّ؛ ولا فرق. وإذا أيقنَ المرءُ أنَّ الحواسَّ
موصلاتٌ إلىٰ النَّفس، وأنَّ النَّفس إنَّما يصحُّ حكمها في
المحسوسات[٢]، إذا صحَّ عقلها من الآفات، وبأنْ تتفرَّغَ من كلِّ ما
يشغل عقلها، وانفردت بأنْ تستبين[٣] به وتفكِّر فيما دلَّها عليه؛ لم يجد
المرءُ ـ حينئذٍ ـ لما يشاهدُ بحواسِّه فضلاً علىٰ ما شاهدَ بعقله دون
حواسِّه، فلا غائبَ من المعلومات أصلاً، إذ ما غاب عن العقل لم
يجزْ أنْ يعلم البتَّةَ، ونحن نجد الأعمىٰ الَّذي وُلِدَ أكمه موقنًا بأنَّ[٤] (٣٠٠)
الألوانَ موجودةٌ، كإيقان المبصِر لها ولا فرق؛ وكذلك يقيننا[٥] بوجود
الفيل وإن كنَّا لم نره قطُّ كيقين من رآه ولا فرق. وإنَّما افترق الأعمىٰ
والبصير في كيفيَّة الألوان فقط، وأمَّا في أنَّ اللَّون صحيح موجودٌ فلا
فرقَ بينهما في يقين العلم بذلك. وكذلك نحنُ إنَّما يَفْضُلنا من رأى
الفيل بالكيفيَّة فقط، وأمَّا صحَّة وجوده فلا فضلَ له علينا في المعرفة
بأنَّه حقٌّ. ونحنُ وإنْ كنَّا لم نشاهد ـ ولا أخبرنا مَنْ شاهدَ ـ ولا بلغنا
أنَّ في النَّاس اليوم إنسانًا يرفع من الأرض ستَّ مئة رطل، فلسنا ننكر
وجوده إنْ وجد، كإنكارنا وجودَ إنسانٍ يرفع ستة آلاف رطل /من
الأرض/، وكلاهما لم نشاهده ولم نشاهد مثله. فليس وجودنا أشياء
كثيرة مشتركة في بعض صفاتها اشتراكًا صحيحًا، ثمَّ وجودنا بعضَ تلك
الأشياء يَنْفرِدُ بحكمٍ ما نتيقَّنه فيها؛ بموجِبٍ أنْ نحكم علىٰ سائر تلك

(١) س: المنتسب.
(٢) س: بالمحسوسات.
(٣) م: تستنير.
(٤) م: أن.
(٥) س: تيقنا.

الأشياء باستوائها في هذا الحكم الثّاني من قبيل استوائها[1] في الحكم الأول. وهذه دعوىٰ[2] سَمِجَةٌ، وتحكُّم فاحش، وإنّما يلزم هذا إذا اقتضت طبيعةٌ ما وجودَ[3] شيءٍ فيما هي[4] فيه وعَلِمْنا وجوبَ ذلك بعقولنا، فإذا كانَ ذلكَ، حكمنا ضرورةً علىٰ ما لم نشاهد من أجزاء ذلك الشّي كحكمنا علىٰ ما شاهدناه منها، كاقتضاء طبيعة ذرع كلِّ جسم متحرّكٍ أنْ يكون متناهي الأقطار، فهذا معلومٌ بأوّلية العقل وموجَبٌ حكم الكمّيّة، وكاقتضاء طبيعة مَنِيِّ الإنسان أنْ لا يتولَّدَ منه بغلٌ ولا جَمَلٌ، لكنْ جسمٌ بشكلٍ ما، فيه نَفْس ناطقة تقبل التّعليم والتّصرُّف في الصّناعات[5]، فليست معرفتنا بأنَّ أجسامنا متناهية لأنَّ طبيعة العقل توجب ذلكَ بأقوىٰ من معرفتنا بأنَّ جسم الفلك متناهٍ، إنَّما صحَّ عندنا لأنَّ أجسامنا متناهية، (لكنَّ الوجه الّذي به صحّ أنَّ أجسامنا متناهية)؛ به صحَّ أنَّ جسم الفلك متناهٍ[6].

(٣٠١) وكذلكَ - أيضًا - علمنا بأنَّ كلَّ شيءٍ رَخْوٍ لاقىٰ شيئًا صَلْبًا ملاقاةً شديدَة[7] صَدْم، فإنَّ الصَّلبَ يؤثّرُ في الرّخو ضرورةً، إمَّا بتفريقِ أجزائه، وإمَّا بإحالته عن شَكْله، ليسَ من أجل أنّا شاهدنا ذلكَ في أجسامٍ معدودة، لكنَّ طبيعة العقل تقتضي ذلك، ومثلُ هذا كثير.

وأمّا ما لا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه، فإنّا إنْ وجدناه صدَّقناه، وإن لم نجده لم نمنع منه. فإنّا قد شاهدنا في النّاس من لا يأكل اللّبنَ أصلًا، ولو أكله لقذف قذفًا شديدًا، وآخر لا يأكل الشَّحم أصلًا، فليس من

---

(١) س: استوائهما.
(٢) س: الدعوى.
(٣) س: يوجد.
(٤) س: هو.
(٥) س: والصناعة.
(٦) اضطربت هذه الجملة في م.
(٧) م: شدة.

أجل وجودنا ذلك يجب أن نقطع قطعًا علىٰ أنَّ في النَّاس ـ أيضًا ـ من لا يأكل التّمر أصلاً، ولا يجبُ ـ /أيضًا/ ـ أن نمنع من وجود ذلك أصلاً. وكذلكَ إذا وجدنا حَجَرًا يجذبُ الحديد فليسَ يجبُ[1] أنْ نقطع علىٰ أنه يوجد ـ ولا بدَّ ـ حجرٌ يجذب النُّحاس، ولا (أنْ) نقطع ـ أيضًا ـ علىٰ أنَّه لا يوجد. ومثل هذا كثير.

وأشدُّ من هذا ـ كلّه ـ التَّحكُّم علىٰ الخالق الأوَّل بأنَّه قد حرَّم هذا وحلَّل هذا، بلا حكم واردٍ عنه ـ تعالىٰ ـ بذلك، ولكن بشهوات النُّفوس، لأنَّه قد حرَّم شيئًا آخَر يُشْبه هذا الَّذي تحرِّم أنتَ في بعضَ صفاته. بلىٰ! ولقد لَعَنَ الله ـ تعالىٰ ـ أناسًا عصاةً معتدين؛ أَفَتَراهُ (يلعنُ) كلَّ إنسانٍ لأنَّهم مثل أولئك الملعونين في أنَّهم ناسٌ، وأنَّهم عصاة معتدون؟ وأحرقَ قومًا لأنَّهم خانوا المكيال، وأحرق معهم أطفالهم ونساءهم؛ أَفَتَرىٰ كلَّ خائنٍ للمكيال (والميزان) يُحرَّق هو وولده وامرأته؟ إنَّ هذا لهو الضَّلال البعيد.

ومن بديع ما يقع للمغرورين بهذا النَّوع الفاسد أنَّهم إذا أحبُّوا أن يَبْدُوَ لهم في هذا الحكم الَّذي حكموا به لم يصعبْ عليهم تركه، فيُخْرِجُونَ أشياءَ من المشتبهات عن حكم وُجِدَ في بعضها، ويقولون: هذا خَرَجَ عن أصله (٣٠٢) وشذَّ، والشَّاذُّ لا يقاسُ عليه. ونحن نقول: لو كانَ هذا الحكم المشذوذ /عنه/ أصلاً للشَّاذِّ لما شذَّ عنه ما شَذَّ، ولا يجوز أنْ ينبعثَ فرعٌ من غير أصله. ولو كانَ ذلك؛ لما كان الأصلُ أصلاً للمتأصِّل به، ولا كان المتأصِّل من الأصل متأصِّلاً منه. ولا تظنَّ أنَّ ما خالف صورةَ نوعه الجامعةَ له أنَّه شاذٌّ عن نوعه وأصله فتخطىءَ. لأنَّكَ إذا علمتَ /عللَ التَّركيب/ علمتَ أنَّه لم يشذَّ عن أصله البتَّةَ، وأنَّ تلكَ الزَّوائد إنَّما هي من زيادةٍ في مادَّة العنصر علىٰ مقدار ما يقوم منه الشَّخص التَّامُّ، وكذلك النَّقص ـ أيضًا ـ هو نقصٌ من مادَّة العنصر. فهكذا تكونُ الأصول الصِّحاح.

ومثل هذا ما يستعمله النَّحويون في عِلَلِهم، فإنَّها ـ كلَّها ـ فاسدة،

---

(١) م: يلزم.

لا يرجع منها شيء إلىٰ الحقيقة البتَّةَ[1]. وإنَّما الحقُّ من ذلك أنْ هكذا سُمِعَ من أهل اللُّغة الَّذين يُرجع إليهم في ضبطها ونقلها، وما عداها فهو مع أنَّه تحكُّم وفاسدٌ متناقِضٌ، هو ـ أيضًا ـ كذب؛ لأنَّ قولهم: كانَ الأصلُ كذا، فاستثقل فنُقِلَ إلىٰ كذا. شيءٌ يَعلم كلُّ ذي حسٍّ أنَّه كذب لم يكنْ قطُّ، ولا كانت العرب عليه مدَّةً، ثمَّ انتقلت إلىٰ ما سمع منها بعد ذلك.

وقد قال الخالقُ الأوَّل قولاً كفىٰ كلَّ تَعَبٍ إذ يقول ـ تعالىٰ ـ: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]، ثمَّ زاد بيانًا فقال ـ تعالىٰ ـ: ﴿فَإِن شَهِدُوا۟ فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٥٠]، ثمَّ زادنا[2] بيانًا فقال ـ تعالىٰ ـ: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣]، والَّذي[3] قلنا من تمييز العقل والحواس هو فعل الله ـ عزَّ وجلَّ ـ فلا يُسْأَلُ: لِمَ كان ذلك؟ وما عداه ففعل لنا، لا بدَّ فيه من السُّؤال بِـ: لِمَ؟ فإنْ (٣٠٣)
صحَّ به برهانٌ قُبِلَ وإلاَّ رُفِضَ.

وقد سمَّىٰ بعضهم هذا البابَ: «إجراء العلَّة في المعلول»، ولَعَمْري! لو صحَّ أنَّ ذلكَ علَّة ككون القتل علَّة للموت /القَسْرِيِّ/، والجوع علَّة لإرادة الغذاء، والعطش علَّة لإرادة الماء العَذْب، إنَّ ذلك لواجب إجراؤها في معلولاتها حتَّىٰ لا سبيل إلىٰ أنْ توجدَ أبدًا قطُّ في الدَّهر (علَّة) إلَّا ومعلولها موجود. وأمَّا إن لم تكن هكذا فاعلم أنَّها ليست علَّة. وأمَّا ما ادَّعىٰ متحكمٌ أنَّها علَّة دون برهانٍ فغير واجب إجراؤها فيما[4] ليسَ معلولاً بها.

وبالجملةِ؛ فليسَ في الشَّرائع علَّة أصلاً بوجهٍ من الوجوه، ولا شيء يوجبها إلَّا الأوامرُ الواردة من الله ـ عزَّ وجلَّ ـ فقط، إذ ليسَ في

(١) م: إلى حقيقة أصلاً.
(٢) س: زاد.
(٣) س: فالذي.
(٤) س: مما.

العقل ما يوجب تحريم شيءٍ ممَّا في العالم وتحليل آخر، ولا إيجابَ عملٍ وتركَ إيجابِ آخرَ. فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به. فإذا لم ترد فلا سببَ يوجب شيئًا أصلاً ولا يمنعه. وإذا لم تكن العلَّة إلَّا الَّتي لم توجد قطُّ إلَّا ومُوجِبُها معها فليس ذلك إلَّا في الطَّبيعيَّات[1] فقط؛ وإذا كان ذلك فلا يجوزُ أنْ يوقع اسم علَّة علىٰ غير هذا المعنىٰ فيقع التَّلبيس بإيقاعِ اسمِ واحدٍ علىٰ معنيَيْن مختلفَيْن؛ وهذه[2] أقوىٰ سبيلٍ لأهل المخرقة.

واعلم وتنبَّه لما أنا مورده عليكَ، إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ: إنَّ هذا (الشَّيء) الَّذي سمَّوه استدلالاً بالشَّاهد علىٰ الغائب، وإجراءً للعلَّة في المعلول؛ إنَّما يصحُّ به إبطال التَّساوي[3] في الحكم لا إثباته، لأنَّك متىٰ وجدتَ أشياءَ مستويةً في صفاتٍ ما، وهي مختلفةُ الأحكام؛ فلا تشكُّ في اختلافها، بل معرفتنا باختلافها علم ضروريٌّ. وكذلكَ نكون ـ حينئذٍ ـ غير قاطعين علىٰ أنَّ حكم ما غاب عن حواسِّنا من سائر تلك الأشياء الغائبة الَّتي تساوي هذه الحاضرة في الصِّفة الَّتي استوت هذه الحاضرة ـ كلُّها ـ فيها لا علىٰ أنَّه موافق لحكم هذه الحاضرة ولا علىٰ أنَّه مخالف. وهذا ما لا يخالفنا فيه خصومنا لأنَّه ضروريٌّ. فثبت أنَّ المنفعة عظيمة صحيحة (٣٠٤)
باختلاف المشاهدات في إبطال القَطْع بتساوي الغائبات عن الحواسِّ معها، وأنَّنا لا ننتفع باستواء المشاهدات فيما لم توجبه طبيعة العقل لها في معرفة حكم الغائبات. ألا ترىٰ أنَّنا إذا لم نجد حمارًا يجترُّ لا نقطع علىٰ أنَّه لا يوجد، بل إنْ وُجِدَ لم ننكره؛ ولقد أخبرني مخبرٌ أنَّه صحَّ عنده وجودُ فرسٍ يجترُّ، ولم يوجد قطُّ ذو قرنٍ إلَّا وهو مشقوقُ الحافر حاشا الحمار الهنديَّ[4] فهو ذو قرنٍ وهو غير مشقوق الحافر؛ ومثل هذه الأمور الَّتي لا توجبها الطَّبيعة فهي في حدِّ الممكن إلَّا أنَّها علىٰ قدر قلَّة وجودها وكثرته

---

(١) س: الطبيعات.

(٢) س: وهذا.

(٣) س: المتساوي.

(٤) الهنديّ: الوحشي في س.

تدخل في الممكن البعيد أو المتساوي أو القريب. ونجد النَّار مضيئة حمراء حارة، فمن قال: (إنَّ) الضِّياء علَّة الإحراق؛ أريناه أشياءَ مضيئة - كالمرايا وغيرها - وهي غير محرقة، ومن قال: الحمرة علَّة الإحراق؛ أريناه الدَّم غير محرق، ومن قال: الحرارةُ علَّة الإحراق؛ أريناه أشياء تحرُّ الجسم ولا تحرق. فوجب ضرورةً أن لا يكون شيءٌ ممَّا ذكرناه علَّةً وهي صفات مطَّردة كما ترىٰ؛ لكن كلُّ عنصرٍ بسيطٍ حارٌ يابسٍ صعَّادٍ مضيءٍ مصعِّدٍ للرُّطوبات، قد يَسْفُلُ بالقَهْرِ، ويستحيل هواء؛ فهو مُحْرِقٌ بلا شكٌ، لأنَّ طبيعة العقل تقتضي ذلك.

ومن سلك الطَّريق الَّتي نهينا عنها لم يسلم من حَيْرة، أو تناقض، أو تحكُّم بلا دليلٍ.

وممَّا قاد إليه - أيضًا - هذا الاستدلالُ الفاسد قومًا أنْ قالوا: لمَّا كنَّا أحياء ناطقين وكانت الكواكبُ أعلىٰ منَّا وفي أصفىٰ مكانٍ، وكان[1] تأثيرها ظاهرًا فينا، كانت أولىٰ بالحياة والنُّطق مِنَّا، فهي أحياء ناطقة عاقلة. فيلزمهم علىٰ هذا البرهان الفاسد أنَّهم لمَّا وجدوا كلَّ عاقلٍ مميِّزٍ ناطقٍ حيٍّ فيما بيننا إنَّما هو لحمٌ ودمٌ، وذو دماغ وقلبٍ لا يجوز غير ذلك، ولا شاهدوا قطُّ (٣٠٥)
حيًّا ناطقًا إلَّا هكذا؛ أنْ[2] يقطعوا أنَّ الكواكب، والملائكة؛ مركَّبون من لحمٍ ودمٍ، وذوو أدمغةٍ وقلوبٍ، لأنَّها أحياء ناطقة. وكلُّ هذا خطأ، لأنَّه ليسَ من أجل شرفنا علىٰ الحجارة وأنَّنا نؤثِّر فيها؛ وجب لنا النُّطق والحياة، ولا من أجل أنَّنا ناطقون أحياء وجب أن نكون لحمًا ودمًا. ولكنَّا[3] لما كنَّا مميِّزين، متصرِّفين، مختارين، حسَّاسين؛ وجبَ لنا اسم النُّطق والحياة، عبارةً عن حالنا تلك فقط وتسميةً لها.

ومَوَّه - أيضًا - بعضهم فقال - مثبتًا لسكنىٰ النَّفس في الدِّماغ -: إنَّ المَلِكَ إنَّما يسكن أبدًا في القصاب العالية، والنفسُ مَلِكُ البدن، والدِّماغ

---

(١) س: كان.

(٢) س: إلا أن.

(٣) م: لكنا.

أعلىٰ البدن، فالنفس فيه. وكم رأينا ملكًا لا يسكن إلَّا الحضيض من عمله ويدع القِصَابَ. فعارضه محيِّرٌ مثله فقال مثبِّتًا لأنَّها في القلب: إنَّ الملكَ (أبدًا) إنَّما يسكن أبدًا وسط عمله، والقلبُ وسط البدن، فوجب أن تكون النَّفس فيه. وكم ملكٍ سكنَ[1] طرف عمله، أو قرب طرفه[2] وترك الوسط. وهذا ـ كلُّه ـ تحكُّم ضعيف. وكمن قال: وجدت الكلبَ طويلَ الذَّنبِ يصلُحُ[3] لحراسة (الغنم، والسَّبُع طويل الذَّنب فيصلح ـ أيضًا ـ لحراسة) الماشية. وهذا يكثر جدًّا، وفيما ذكرنا كفاية.

ومثل هذا قد استعمله قومٌ كثيرٌ فحرَّموا به، وأحلُّوا، وتحكَّموا في دين الله ـ تعالىٰ ـ. وذلك مثل حكمهم بأنَّ الكيلَ علَّة التَّحريم في الرِّبا، وحكم آخرين أنَّ الادِّخار علَّة التَّحريم في الرِّبا، وقال آخرون: الأكلُ هو علَّة التَّحريم في الرِّبا[4]. فهل هذا /إلَّا/ كالَّذي ذكرنا قبلُ سواءً سواءً.

(٣٠٦) وكذلكَ إنْ وجدنا صفةً في موصوف ولذلكَ الموصوف حكمٌ ما، فإذا ارتفعت تلك الصِّفة ارتفع ذلك الحكم، فإنَّه ليسَ واجبًا من أجل هذا فقط أن يكون ذلك الموصوف متىٰ وجدت له تلك الصِّفة وجد له ذلك الحكم، بل لعلَّه قد توجد له تلك الصِّفة ولا يوجد له ذلك الحكم. مثال ذلك: أنَّ الحياة إذا لم تكن موجودة قطُّ في جسم ما فواجبٌ ضرورةً أنَّ ذلك الجسم ليس إنسانًا بلا شكٍّ؛ فإنْ أراد امرؤ أنْ يجري علىٰ الطَّريق الَّتي ذَمَمْنا له لزمه أن يقول: فالحياة متىٰ وجدت في جسم ما وجب أن يكون إنسانًا. وهذا كذبٌ بحتٌ. ومثال ذلك في الشَّريعة: أنَّ ملكك إذا ارتفع عن شيءٍ فقد صحَّ ملكه إلىٰ غيرك، أو صحَّ أنَّه لا ملك لمخلوق عليه. فهذا حقٌّ[5]؛

(١) م: يسكن.
(٢) س: قرب عمله.
(٣) س: فيصلح أيضًا.
(٤) جوَّد أبو محمد رحمه الله البحثَ في هذه المسألة في «المحلَّى بالآثار» ٨/٤٦٧ ـ ٤٨٦ (١٤٧٩).
(٥) س: فهو أحق.

فإذا ارتفع ملك غيرك عنه لم يلزم أن يصحَّ ملكه لكَ أو أنَّه لا ملك لمخلوقٍ عليه، بل لعلَّه يملكُه ثالثٌ غيركما.

واعلم الآن أنَّ المسامحة في طلب الحقائق لا تجوز البتَّةَ، وإنَّما هو حقٌّ أو باطلٌ، ولا يجوز أن يكونَ الشَّيء «حقًّا باطلًا»، ولا «[لا] باطلًا ولا حقًّا»[1]، فإذا بطل[2] هذا القسمان ببديهة العقل ضرورةً ثبت القسم الثَّالث إذ لم يبقَ قسم سواه، وهو إمَّا حقٌّ وإمَّا باطلٌ. ولذلكَ قال لنا الأوَّل الواحدُ ـ عز وجل ـ في عهوده إلينا: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾ [يونس: ٣٢].

ولعلَّ جاهلًا يعترض علينا هاهنا في شيئين فيقول: أنتم تقولون بإباحة أشياء كالغناء[3]، وغير ذلك؛ فحقٌّ هي أم باطلٌ؟

فالجواب ـ وبالله تعالىٰ التَّوفيق ـ: إنَّ كلَّ ما أبحناه إذا فعله الفاعلُ ترويحًا لنفسه، وعونًا لها علىٰ الصِّحَّة والنَّشاط ليقوىٰ علىٰ إنفاذ أوامر خالقه ـ عزَّ وجلَّ ـ فهذا[4] كلُّه حقٌّ؛ وإذا فعله عبثًا[5] وأشرًا؛ فكلُّ ذلكَ ضلالٌ. إلَّا أنَّ من الضَّلال ما هو لَغْوٌ؛ أي غيرُ معدودٍ علينا رِفْقًا بنا. ومنه ما هو

(١) كذا في (م) إلَّا زيادة [لا] فهي من كَيْسي يدلُّ عليها قوله: (وهذان القسمان). وفي (س): (لا يجوز أن يكون الشيء حقًّا باطلًا، ولا باطلًا حقًّا، ولا باطلًا ولا حقًّا). ويظهر لي أن هذا تخليط، وقد أثبته (ع) ولم يُشر إلىٰ ما في (م).

(٢) م: أبطل.

(٣) في إباحة ابن حزم للغناء انظر رسالته في «الغناء الملهي أمباح هو أم محظور» (رسائل ابن حزم: ١/٤٣٠ ـ ٤٣٩)، و«المحلىٰ» ٩٢/٥ (٥٥٣)، و٦٠/٩ (١٥٦٥).
وقد ردَّ كثير من العلماء علىٰ ابن حزم، وبيَّنوا خطأه فيما ذهب إليه من إباحة الغناء، وللعلاَّمة المحدِّث الفقيه محمد ناصر الدين الألباني ـ رحمه الله ـ تأليف مفرد في هذا، عنوانه: «تحريم آلات الطرب، أو الردُّ بالوحيين وأقوال أئمتنا، على ابن حزم ومقلديه المبيحين للمعازف والغنا، وعلىٰ الصوفيين الذين اتخذوه قربة ودينًا». (مؤسسة الريان، بيروت: ط٢ /١٤٢٢هـ). وانظر ما كتبتُه في مقدمتي لـ «مختصر طوق الحمامة وظل الغمامة» ص: ٣٦ ـ ٣٨، (دار ابن حزم، بيروت: ١٤٢٣هـ).

(٤) م: فهو.

(٥) ع: عبثًا.

معدودٌ علينا عدلاً فينا. وقد قالَ لنا الخيرة المرسل إلينا من قبل الواحد
(٣٠٧) الأوّل؛ ﷺ: **«إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَىٰ»**[١].

والشَّيء الثَّاني أن يقول النَّاقد[٢]: قلتم لا شيء إلَّا حقٌّ أو باطلٌ، فالحقُّ برهانيٌّ: إمَّا أوَّليٌّ، وإمَّا مُنتَجٌ عن أوَّليٍّ، إمَّا بقربٍ وإمَّا ببُعْدٍ، وما عدا هذين الطَّريقين فباطل. وأنتم تحكمونَ بخبر الواحد في الأحكام وبشهادة الشَّاهدين، وتقرُّون أنَّ حكمكم ذلكَ لعلَّه باطل؟!

فالجواب ـ وبالله تعالىٰ التَّوفيق ـ: إنَّ الحكمَ بخبر الواحد في الأحكام وبشهادة الشَّاهدين حقٌّ برهانيٌّ ضروريٌّ[٣] نقطعُ علىٰ غيبه[٤]؛ وأمَّا الجزئيَّات من ذلك ـ يعني من الشَّهادة ـ فلا ندري أموافقة هي للَّذي تيقَّنا أنَّه حقٌّ أم لا، وهذا من تقصيرنا عن علم الغيب. إلَّا أنَّنا متحقِّقون[٥] ـ بلا شكٍّ ـ /في الحكم ـ بذلك، ثمَّ/ كلُّ قضيةٍ منها فإمَّا حقٌّ وإمَّا باطلٌ في ذاتها لا بدَّ من ذلك، ولم ندَّع علمَ كلِّ حقٍّ وعلم كلِّ باطلٍ، بل كثير من الأمور يخفىٰ علينا الحكمُ فيها إلَّا أنَّها[٦] في ذواتها إمَّا حقٌّ وإمَّا باطلٌ.

ومن بديع ما غلط فيه إخواننا الموافقون لنا في النِّحلة[٧] والملَّة، المخالفون لنا في الفُتْيا: أنَّ حكمين وردا في الشَّعير والتَّمر، فنقلوا أحدهما إلىٰ الزَّيتون والتِّين، ومنعوا من نقل (الحكم) الآخر إلىٰ الزَّيتون والتِّين: وهو أن التَّحريم جاء في الشَّعير بالشَّعير، والتَّمر بالتَّمر في البيع إلَّا مِثْلًا بمثل كيلًا بكيل يدًا بيدٍ، وأمرنا بإخراج الشَّعير أو التَّمر في زكاة الفطر.

---

(١) أخرجه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧) من حديث: عمر بن الخطاب رضي الله عنه.
(٢) م: يقول لنا قد.
(٣) م: ضرورة.
(٤) فصَّل أبو محمد القول في مسألة خبر الواحد في «الإحكام في أصول الأحكام» (الباب: ١١) ١/١٠٢ ـ ١٣٣.
(٥) م: محققون.
(٦) إلَّا أنها: قراءة م، وهي بهامش س.
(٧) س: الخلة.

فقالوا ـ قولَ من تحكَّم ـ: أمَّا التَّحريم في البيع إلَّا مِثْلًا بمثلٍ[1]، ويدًا بيد؛ فمنقولٌ إلىٰ الزَّيتون والتِّين، وأمَّا الإعطاءُ في الزَّكاة فغيرُ منقولٍ إلىٰ الزَّيتون والتِّين[2]. ولهم من مثل هذا وأشنع (منه) آلافُ قضايا مِمَّا نبيِّنه في كُتُبِنا (٣٠٨) في[3] أحكام الدِّيانة، إنْ شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ.

والتَّحكُّم باللِّسان لا يعجز عنه من رَضِيَه لنفسه، والباطلُ كثير. وأمَّا الَّذي يَحْمَدُ الواهبَ المُنْعِمَ ـ عزَّ وجلَّ ـ عليه أهْلُهُ فالحقُّ، والَّذي يجبُ أن يفرحَ به الحاصلُ عليه فما أوجَبَهُ البرهانُ.

واعلم أنَّه لا فرق فيما تصحُّ به الأحكام الشَّريعية وبين ما تصحُّ به القضايا الطَّبيعية في مراتب البرهان الَّذي قدَّمنا؛ بل الخطأُ في الشَّرائع أضرُّ وأشدُّ فسادًا في الدُّنيا، وأردىٰ عاقبةً في الأخرىٰ، وأحقُّ بالنَّظر فيه والاهتبال[4] بتصحيحه، وأولىٰ بترك المسامحة وأحظىٰ بتحرِّي الصَّواب، وأن لا يُقْدَمَ فيها إلَّا علىٰ ما أوجبته مقدِّمات مقبولة[5] عن مثلها إلىٰ أن تبلغ أوائل العقل والحسِّ، وبالله ـ تعالىٰ ـ التَّوفيق، وله الحمد، ومنه الاستزادة من جميل مواهبه. والخطأُ في /كلِّ/ ذلكَ يشمله /اسم/ الباطل، وتنفرد هذه الجهة[6] بالنَّكال في الدَّار الآخرة لمن عاندَ وترك البحثَ؛ وهو قادر عليه.

واعلم أنَّ المتقدِّمين سَمَّوا المقدِّمات: «قياسًا»، فتحيَّل إخواننا القياسيُّون حيلةً ضعيفةً سُوفُسْطانيَّةً[7] /بأن/ أوقعوا اسمَ القياسِ علىٰ التَّحكُّم والسَّفْسَطَة، فسمَّوا تحكُّمهم بالاستقراء المذموم: قياسًا، وسمَّوا حكمهم فيما

---

(١) م: إلَّا بالتماثل.

(٢) يُراجع «المحلَّى بالآثار» ٥/٢٠٩ (٦٤١) و٦/١٢٨ (٧٠٤).

(٣) م: من.

(٤) س: والاحتيال.

(٥) س: موجودة.

(٦) س: الحملة.

(٧) كذا مضبوطة في (م)، وفي (س) بالهمزة: (سوفسطائية).

لم يرد فيه نصٌّ بحكم شيءٍ آخرَ ممَّا ورد فيه نصٌّ لاشتباههما في بعض أوصافهما: قياسًا، واستدلالاً، وإجراءً للعلَّة في المعلول. فأرادوا تصحيح الباطل بأنْ سمَّوه باسم أوقعه غيرهم علىٰ الحقِّ الواضح، كالَّذي بلغنا عن بعض جُهَّال البربر أنَّه أراد استحلال أكل خِنَّوصٍ[1] صادَهُ بأنْ سمَّاه باسم ولد الأيِّل. وقد جاء عن الرَّسول ـ عليه السَّلام ـ أنَّه أنذر بقوم يستحِلُّون الخَمْر يسمُّونها بغير اسمها[2]. وهذه حيلة مُمَوَّهَةٌ لا تَثْبُتُ علىٰ التَّخْليص.

(٣٠٩) وقد قلنا ـ قبلُ ـ إنَّه ليسَ في العالم شيئان إلَّا وبينهما شَبَهٌ ما، وافتراقٌ ما؛ ضرورةً لا بدَّ من ذلك. فإنْ كان الشَّبه يوجب استواء الحكم فليحكموا[3] لكلِّ ما في العالم بحكم واحدٍ في كلِّ حالٍ من أجل اشتباهه في صفة ما، وَلِمَ كانَ الاجتماعُ في الشَّبه يوجب استواء الحكم ولَمْ يكن الافتراق في الشَّبه يوجب اختلاف الحكم؟ فينبغي علىٰ هذا أن لا نحكم ـ أيضًا ـ لشيئين أصلًا بحكم واحدٍ لأجل اختلافهما في صفةٍ ما. وكلُّ هذا خطأ وحيرة ومؤدٍّ إلىٰ التَّناقض والضَّلال، ونعوذ بالله من ذلك كلِّه، ولا حول ولا قوَّة إلَّا بالله[4].

[١٥] باب زيادة من الكلام في بيان السَّفْسَطَة:

وسمَّت الأوائلُ ما أخذ من مقدِّمات فاسدة: «سفسطةً»، ونحنُ نبيِّن منها وجوهًا كافيةً بحول (الله) الواهب للعلم وقوَّته، لا إلٰه إلَّا هو.

واعلم أنَّ المشغِّب النَّاصر للباطل أعظمُ سلاحه التَّلبيس، وذلك يكون

---

(١) الخِنَّوْص: ولد الخنزير، والصغير من كلِّ شيءٍ، جمعه: خنانيص. «القاموس» (مادة: خنص).

(٢) أخرجه أحمد ٢٣٧/٤ (١٨٠٧٣)، والنسائي ٣١٢/٨ عن رجلٍ من أصحاب النبيِّ ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: **«إنَّ أُناسًا من أُمَّتي يَشربونَ الخمرَ يسمُّونَها بغيرِ اسْمِها»**.
قال ابن تيمية في «بيان الدليل» ص ٩٩: إسناده صحيح.
وله شواهد عن عددٍ من الصحابة، فانظر: «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (٩٠).

(٣) س: فليحكم (دون إعجام).

(٤) م: والضلال نعوذ بالله منه. (وسقط ما بعدها).

إمَّا بإيجاب ما لا يجب، وإمَّا بإسقاط قسم من الأقسام[1] أو أكثر من قسم، وإمَّا بزيادةِ قسم فاسد، أو بأن يأتي بأقسام كلُّها فواسد[2]، وإمَّا أن يتعلَّق بلفظٍ مشتركٍ متَّفق علىٰ صحَّته يعطي أشياءَ كثيرةً مختلفة الأحكام والصِّفات، ومتَّفقة ـ أيضًا ـ في أشياء؛ فيريد[3] أنْ يخصَّ بما[4] اتَّفقتْ فيه بعض ما يعطي الاسم دونَ جميعه[5]، أو يريد أن يعمَّ جميع ما يقع عليه ذلك الاسم بما[6] يخصُّ بعض ما يقع عليه ذلك الاسم، أو يأتي هو به[7] ابتداءً.

فإيجاب ما لا يجب هو /نحو/ أن يقول: لو كان الباري ـ تعالىٰ ـ غير جسم لكانَ عَرَضًا، فلما ثبت أنَّ الباري ـ تعالىٰ ـ ليس عرضًا صحَّ أنَّه (٣١٠) جسم. فهٰذا علَّقَ كونه ـ تعالىٰ ـ غير جسم بكونه عَرَضًا، وهذا لا يجب، ولو علَّق ذلك بما يوجب قضيَّته لكان صادقًا، وذلك لو قال: لو كان الباري ـ تعالىٰ ـ مُحْدَثًا، أو كان غير جسم؛ لَكانَ عَرَضًا. فهذا تقديم[8] صحيح، لكنَّ الباري ـ تعالىٰ ـ ليس محدَثًا فليسَ جِسْمًا ولا عَرَضًا[9]. وإنَّما نحنُ الآن في بيان صحَّة عمل القرائن لا في بيان الجزئيَّات، ولذلكَ مكانه.

وأمَّا إسقاط قسم؛ فكقول القائل: لا يخلو هذا اللَّون من أن يكون أحمرَ، أو أخضرَ، أو أصفر، أو أسود؛ فقد أسقط[10] الأبيضَ واللاَّزَوَرْديَّ[11]، وغير ذلك.

---

(١) م: أقسام.
(٢) س: فاسدة.
(٣) س: ويريد.
(٤) س: ما.
(٥) س: جميعها.
(٦) س: مما.
(٧) س: به وهو.
(٨) م: تقرين (دون إعجام الياء).
(٩) راجع ما كتبته في «المقدمة» ص ٢٢٩ وما بعدها.
(١٠) س: بعد إسقاط.
(١١) اللاَّزَوَرْد (Azure): الأزرق السماوي، وهو لون السماء الصافية. وأيضًا: الأزرق الفاتح الأرجواني، وهو خليط من الأزرق والأحمر. وأصلها فارسية: (لاجَوَرْد). وقال أبو=

وأمَّا زيادة قسم فاسد؛ فكقول القائل: لا يخلو هذا الشَّيء من أن يكون هو هذا الشَّيء، أو هو غيره، أو لا هو هو ولا غيره. فهذا قسم زائدٌ فاسدٌ.

وأمَّا المجيء بأقسام كلُّها فاسدة؛ فكقول القائل: لا يخلو الباري ـ تعالىٰ ـ من أن يكون فعلَ الأشياء ـ كلَّها ـ لدفع مضرَّةٍ، أو لاجتلاب منفعة، أو لطبيعة، أو لآفةٍ[1]، أو لجوده وكرمه. فهذه ـ كلُّها ـ أقسام فاسدة. والصَّحيح أنَّه فعل[2] لا لعلَّةٍ ولا لسببٍ أصلاً[3]. فمن ادَّعىٰ علىٰ خصمه أنَّه أتاه بشيءٍ من هذه الوجوه فعليه أن يبيِّن ذلك.

وأمَّا الغلط الواقع من اشتباه الأسماء فيكونَ من جاهلٍ ومن عامدٍ، فأمَّا الجاهل فمعذورٌ، وأمَّا العامد فملوم[4].

فالجاهل غلطه في ذلك نحو غَلَطِ عَديٍّ بن حاتم إذ سمع الآية: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فظنَّها من الخيوط المعهودة[5].

= محمد ابن حزم في «الفصل» ٥/٨٠ و٥/٢٠٨ عميرة: «وأما اللون اللازوردي الظاهر فإنَّما يتولَّد فيما دونه من امتزاج بعض العناصر، ووقوع خطِّ البصر عليها. وبرهان ذلك: تبدُّل ذلك اللون بحسب العوارض المولِّدة له، فمرةً تراه أبيضَ صافي البياض ومرةً: ترىٰ فيه حمرةً ظاهرة».

(١) م: لأنه.

(٢) س: فعلها.

(٣) هذا غير مسلَّم، انظر ص **٢٢٩** وما بعدها.

(٤) س: فمذموم.

(٥) يشير إلى ما أخرجه البخاريُّ (١٩١٦) (٤٥٠٩)، ومسلم (١٠٩٣)؛ عن عديِّ بن حاتم ـ رضي الله عنه ـ قال: لمَّا نزلَتْ: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ عَمَدْتُ إلى عِقالٍ أسودٍ، وإلى عقالٍ أبيض فجعلتُهُمَا تحتَ وِسَادَتِي، فجعَلتُ أنظرُ في اللَّيل، فلا يَسْتبينُ لي. فَغَدَوْتُ على رسول الله ﷺ، فذكرتُ له ذلك، فقالَ: **«إنَّ وِسادَتَكَ إذًا لَعَرِيضٌ، إنَّمَا ذَلِكَ سَوَادُ اللَّيلِ وبَيَاضُ النَّهارِ»**.

وأمَّا العامد فنحو الَّذين قيل لهم: «رَاعِنَا» من المراعاة، فقالوا: راعنا. من الرُّعونة(١).

ومثل ما قال بعض الأكابر ـ وقد سُئِلَ عن اللَّفظ بالقرآن ـ فقال: هذا السُّؤال محالٌ، واللَّفظ بالقرآن لا يجوز لأنَّه لا يلفظ. فأضرب عن اللَّفظ
(٣١١) الَّذي هو القولُ والكلام، وتعدىٰ إلىٰ اللَّفظ الَّذي هو القَذْفُ كلفظ الرَّجُل
لقمةً من فيه. فهذا ونحوه شعاوذُ مضمحلَّة(٢).

---

(١) وهم اليهود ـ عليهم لعائن الله ـ، كما في قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٤٦﴾﴾ [النساء: ٤٦]. لهذا نهى الله المؤمنين أن يقولوا ذلك ـ وإن كان قصدهم صحيحًا، وهو طلب المراعاة ـ لما فيه من مشابهة اليهود في استعمالهم هذه اللَّفظة في التورية عن السبِّ، وقصد التنقيص، فقال ـ تعالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾﴾ [البقرة: ١٠٤].

(٢) [لا أدري من يقصد أبو محمَّد بقوله: (بعض الأكابر)، وتعليل المنع من عبارة (اللفظ بالقرآن مخلوق)؛ أورده أبو الحسن الأشعريُّ رحمه الله في «الإبانة» (١١٢)، فقال: القرآنُ يقرأ في الحقيقة ويتلى، ولا يجوز أن يقال: «يلفظ به» لأن القائل لا يجوز له أن يقول: «إن كلام الله ملفوظ به» لأن العرب إذا قال قائلهم: «لفظتُ باللقمة من فَمِي» فمعناه: رميتُ بها، وكلام الله تعالى لا يقال: يلفظ به، وإنَّما يقال: يُقرأ ويتلى، ويُكتب ويحفظ. وإنَّما قال قوم: «لفظنا بالقرآن»؛ ليثبتوا أنه مخلوق، ويزيِّنوا بدعتهم، وقولهم بخلقه، ويدلِّسوا كفرهم على من لم يقف على معناهم، فلما وقفنا على معناهم أنكرنا قولهم، وكذا لا يجوز أن يقال: «إن شيئًا من القرآن مخلوق»؛ لأن القرآن بكماله غير مخلوق.

قلتُ: وهذا التعليل لم يرد عن الإمام أحمد رحمه الله، ولكن قال به بعض أصحابه كالقاضي أبي يعلى وأمثاله.

والصَّواب: أن علَّة المنع هي أن النفي والإثبات في هذا الموضع مجمل محتمل لمعانٍ صحيحة وفاسدة، وأراد الجهمية بالنفي القول بخلق القرآن تدليسًا وتلبيسًا ـ كما ذكره الأشعري ـ ولهذا قال الإمام أحمد رحمه الله: من قال: «لفظي بالقرآن مخلوقٌ» فهو جهميٌّ، ومن قال: «إنَّه غيرُ مخلوقٍ»؛ فهو مبتدعٌ. ذكره ابن جرير الطبري في «صريح السنة» (٣٢).

وقال عبد الله ابن الإمام أحمد في «السنة» (١٨٦): كان أبي رحمه الله يكره أنْ يُتكلَّم=

وكذلكَ ينبغي (لك) ـ أيضًا ـ أن تتحفَّظ من اشتباه الخطِّ، ولا سيَّما في الخطِّ العربيِّ، فإنَّ ذلكَ فيه فاشٍ؛ لأنَّ أكثر حروفه[1] لا يفرَّق بينها في الصُّور إلَّا بالنُّقط؛ كزيد، وزبد، ورثد، ورند، وربد[2]؛ وما أشبه ذلك. وقد كتب بعض الخلفاء إلىٰ عامله: احص المخنَّثين قِبَلَكَ! يريدُ إحصاء العدد، فقرأها الكاتبُ: «اخْصِ» فخصىٰ كلَّ مَنْ كانَ قِبَلَهُ منهم. ولهذا صار طالب الحقائق مضطَّرًا إلىٰ /قراءة/ النَّحو. ألا ترىٰ أنَّ قارئًا لو قرأ[3]: إنَّما يخشىٰ اللَّهُ مِنْ عبادِهِ العلماءَ؛ فرفع الهاء مِنَ: «الله»، ونصب الهمزة من: «العلماء»؛ قاصدًا إلىٰ ذلك، وهو عالمٌ، لكانَ ذلكَ خروجًا عن الملَّة؟ وكذلك لو قرأ[4]: أَنَّ اللَّهَ بريءٌ من المشركينَ ورسولِهِ؛ بكسر اللَّام مِنْ: «رسوله». فتحفَّظ من مثل هذا تحفُّظًا شديدًا علىٰ ما نَصِفُ لك بعد هذا، إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ.

ومن ذلك أشياء تقع في العطوف محيِّرة، كنحو ما غلط فيه جماعة من العلماء في قول الله ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]؛ فظنُّوا أنَّ: «الرَّاسخون في العلم» معطوفون[5] علىٰ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ؛ وليس كذلك، وإنَّما هو

= في اللفظ بشيءٍ، أو يُقال: مخلوق أو غير مخلوق.
ولم يقل أحدٌ من أئمة السنَّة: إن فعل المتكلِّم وحركات لسانه والمداد والورق غير مخلوق؛ بل قال عبد الله (١٨٣): سمعتُ أبي يقول: كلُّ من يقصد إلى القرآن بلفظٍ أو غير ذلك يريدُ به مخلوقٌ؛ فهو جهميٌّ.
ومراده بقوله (يريد به مخلوق): الاحتراز عمَّا إذا أراد به فعله وصوته؛ كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «درء تعارض العقل والنقل» ١/٢٥٦ ـ ٢٧١: وتجدُ هناك تحقيقًا نفيسًا في هذه المسألة. وانظر: «الدرة فيما يجب اعتقاده» (الفصل: ٣١)].

(١) م: لأن كثيرًا من حروفه.
(٢) س: كزبد، وزيد، وزند، وربد، ورند.
(٣) يعني قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨].
(٤) يعني قوله تعالى: ﴿وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: ٣].
(٥) م: فظنُّوا: «والراسخون في العلم» معطوفين.

ابتداءُ كلامٍ وقضيَّةٍ، وعطفُ جملةٍ علىٰ جملةٍ، لبرهانٍ ضروريٍّ قد ذكرناه في موضعه[1].

ومن السَّفسطة ـ أيضًا ـ تصحيحُ شيءٍ بتصحيح شيءٍ آخرَ، وبطلانه ببطلان شيءٍ آخر، بلا برهان يوجب إضافتهما. فذلك فاسدٌ جدًّا، كقول من قال: لو جاز أن يكونَ الباري ـ عزَّ وجلَّ ـ مَرْئِيًّا رؤيةً غيرَ المعهودة لجازَ /أنْ يُشَمَّ شَمًّا غير المعهود/. أو كقول القائل: لمَّا صحَّ التَّحريم في البُرِّ (٣١٢) بالبُرِّ متفاضلًا صحَّ التَّحريم في الأرزِّ بالأرزِّ متفاضلًا. وهذا كلُّه تحكُّمٌ ودعوىٰ. وليسَ يعجز أحدٌ عن ربط شيءٍ بشيءٍ لا رباط بينهما بلسانه إذا استجاز القطع بما اشتهىٰ. وكقول من قال من العُمْيان: لو كان اللَّون مرئيًّا لكان العقل مرئيًّا، فلمَّا كان العقلُ غير مرئيٍّ وجبَ أنَّ اللَّون غير مرئي. فتأمَّل هذا كلُّه تجده بهتانًا وجهلًا، ودالَّة في[2] غير موضعها كدالَّة الصِّبيان علىٰ آبائهم[3]؛ ولا فرق.

فلذلك[4] قد أتينا علىٰ ما يحتاج إليه من بيان البرهان الصَّحيح، وذكر

---

(١) في «الإحكام في أصول الأحكام» (باب: ٢١: في المتشابه من القرآن والفرق بينه وبين المتشابه في الأحكام). ولم يصب المصنِّف في تغليط من قال بالعطف ووصل ولم يقف، فإن هذا قراءة صحيحة مرويَّة عن السلف، وما ذهب إليه قد قال به بعض السَّلف أيضًا، ولكلٍّ قراءةٍ توجيه ومعنًى، فمن وقف: أراد المتشابه في نفسه الذي استأثر الله بعلم تأويله؛ من كيفية ما أخبر به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، ووقت الساعة، ونزول عيسىٰ ـ عليه السَّلام ـ ونحو ذلك. وهذا هو المراد من (التأويل) هنا، وهو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام. ومن لم يقف: أراد المتشابه الإضافي الذي يَعْرِفُ الراسخون تفسيره، ومعرفة معانيه، وهذا هو المعنى الثاني لـ (التأويل) وهو التفسير والبيان. راجع: «دقائق التفسير» ٣٢٩/١، و«شرح العقيدة الطحاوية» ٢٥٢/١.

(٢) س: علىٰ.

(٣) [يعني: جرأتهم عليهم. قال في «التهذيب»: الدَّالة: مَنْ يدلُّ على مَنْ له عنده منزلة؛ شبه جَراءَة منه. وفي «المحكم»: الدَّالة ما تدلُّ به علىٰ حميمك. «تاج العروس» (مادة: دلل)].

(٤) م: فإذ.

جُمَلِ الجدليَّات الفاسدة، والشَّغَبيَّات السَّاقطة، وبيان كثيرٍ منها بمقدارِ ما يميِّزها به الطَّالب إذا رآها؛ وقلنا إنَّ كلَّ ما عدا البرهان علىٰ الطَّريق[1] الَّتي قدَّمنا فواجبٌ اجتنابه. ولعمري! لقد أكثرنا من البيان، وكرَّرنا لأنَّ خطأ أصحابنا كَثُرَ في ذلك وفَحُشَ جدًّا فاحتجنا إلىٰ المبالغة في البيان، فلنقتصر علىٰ ذلكَ، ولنأخذ في الزِّيادة في فضل ما أدركنا[2] بالعقل؛ إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ، (وبالله ـ تعالىٰ ـ نعتصم ونتأيَّد، لا إلٰه إلَّا هو).

[١٦] باب الكلام في فضل قوَّة إدراك العقل علىٰ إدراك الحواسِّ:

واعلم أنَّ الحواسَّ السَّليمةَ قد تُقَصِّرُ عن كثير من مدركاتها، وقد تَضْعُفُ عنها، وقد تُخطِىءُ ثمَّ لا يلبث أن يستبين للنَّفس غلطها وتقصيرها وما خفي عنها وتدركه إدراكًا تامًّا علىٰ حقيقته. وإدراك العقل في كلِّ ذلك إدراكٌ واحدٌ، وبالجملة؛ فالعقلُ قوةٌ أفردَ الباري ـ تعالىٰ ـ به النَّفسَ، ولم يجعلْ فيه شِرْكَةً لشيءٍ من الجسد. وإدراك النَّفس مِنْ قِبَلِ الحواسِّ فيه للجسد شِرْكَةٌ، والجسدُ كَدَرٌ ثقيلٌ، فإدراكها بالعقل إذا نظرتْ به ولم تغلب عليه الشَّهوات الجسديَّة، أو سائر أخلاقها المذمومة؛ إدراكٌ صافٍ تامٌّ غير مشوب. ومن أقرب ما نمثِّل لك به كدر النَّفس بمشاركتها الجسد، وصفاءَها بانفرادها عنه، وخفَّة الجسد بمشاركة النَّفس، وثقله بانفراده عنها؛ ما ترىٰ من حال النَّائم فإنَّ جسده ـ حينئذٍ ـ أثقل وزنًا، ويَعْلَمُ ذلك مَنْ اكْتُرِيَ من (٣١٣) الحمَّالين[3] فإنَّهم يكثرون نهيه عن النَّوم حتَّىٰ إذا استيقظَ خفَّ وزنه واستقلَّ. وترىٰ النَّفسَ في حال النَّوم قد تشاهد جزءًا من النُّبوَّة بالرُّؤيا الصَّحيحة ممَّا لا سبيلَ لها إلىٰ مشاهدته في حال اليقظة[4]. وهكذا كلَّما

---

(١) س: غير الطريق.

(٢) م: أدرك.

(٣) م: الجمالين.

(٤) كما أخبر بذلك النبي ﷺ في قوله: **«الرُّؤيا الحسنةُ من الرَّجل الصَّالح جزءٌ من ستَّةٍ وأربعينَ جُزءًا من النُّبوَّة»**. أخرجه البخاري (٦٩٨٣)، ومسلم (٢٢٦٤) من حديث: أنس بن مالك رضي الله عنه.

انفردت وتخلَّتْ عن الجسد أدركت غوامضَ الأشياء، وصحيحَ العواقب في الآراء، حتَّىٰ إنَّ المرءَ في تلك الحال لا يسمعُ كلام من معه، ولا يرىٰ كثيرًا ممَّا بحضرته(١).

ثمَّ نعود إلىٰ ما بدأنا به فنقول ـ وبالله تعالىٰ التَّوفيق ـ:

إنَّك ترىٰ الإنسانَ من بعيدٍ صغيرَ الجرم جدًّا كأنَّه صبيٌّ، وأنتَ لا تشكُّ بعقلك أنَّه أكبر ممَّا تراه، ثمَّ لا يلبث أن يقرب منك فتراه علىٰ قدره الَّذي هو عليه، الَّذي لم يشكَّ العقلُ قطُّ في أنَّه عليه. وكذلكَ يعرض لك في الصَّوت. وأيضًا: فإنَّ الشَّيء إذا بعد عن الحاسَّة جدًّا بطل إدراكها جملةً، فإنَّ الإنسانَ إذا كانَ منك علىٰ خمسة أميالٍ أو نحوها رأيتَ(٢) شبَحَهُ، ولم تستبن عينيه، ولا سمعتَ صوته أصلًا، حتَّىٰ إذا قرب استبنتَ كلَّ ذلك وميَّزتَ /لونَ/ عينَيْه وسمعتَ كلامه. وكهَذْم رأيته من بعيدٍ ولم تسمع صوته، ولم يشكَّ العقلُ أنَّ(٣) له صوتًا مرعَبًا لو قربت منه /لسمعته/. فالعقل في كلِّ ما ذكرنا لا يخونُ. وأمَّا في حس الجسم فكخردلة تزادُ في حمل الإنسان فلا يحسُّ بها البتَّةَ، حتَّىٰ إذا كثُر صبُّ الخردل لم يلبث أن يعجز عن الاستقلال به، ولو أنَّه صُبَّ علىٰ ظهر فيلٍ، أو سفينةٍ بحريَّة. والعقلُ يُعلِمك أنَّ تلكَ الخردلةَ المصبوبةَ /أوَّلاً/ لها نصيبٌ من الثِّقْل ضرورةً، إلَّا أنَّ الحسَّ قصر عن إدراكه لتأخُّر إدراك الحسِّ عن إدراك العقل، وأنَّه لا يدرك إلَّا ما ظهر ظهورًا قويًّا، وقد يخفىٰ عليه كثير من الحقائق كما ترىٰ. والعقل ـ كما بيَّنتُ لك ـ يدرك حصَّة الخردلة من الثِّقل إدراكًا لا فرق بينه وبين إدراكه حصَّة ما(٤) ظهر إلىٰ الحسِّ من ثقل القناطير المجتمعة. وهكذا الشَّمُّ(٥) فإنَّ مقدار

---

(١) س: يحضره.
(٢) س: نظرت.
(٣) م: والعقل لا يشك فيه أن.
(٤) س: إدراك ما.
(٥) م: النسيم.

(٣١٤) فَلْسٍ من حِلْتِيت[١] يكونُ معك في البيت فلا تشمُّه أصلاً حتَّىٰ إذا كثرت أجزاء الحلتيت لم يلبث الشَّمُّ أن يجده ويضجر منه؛ والعقلُ موقن أن لذلك الفَلْس جزءًا من النَّتن، وهكذا[٢] القولُ في المسك. والعقل - أيضًا - يُعلِمك أنَّ قوَّة الرَّائحة في القليل والكثير واحدة، ولكنَّ الكثير إذا /اجتمع/ كثر افتراق ما ينحلُّ[٣] منه في الهواء فشغل مكانًا واسعًا. وكذلكَ السَّماء، لا نراها متحرِّكة، والعقل يوقن أنَّها متحرِّكة بما يرىٰ من اختلاف حركتي الأجرام الَّتي فيها من شرقٍ إلىٰ غربٍ بحركة السماء لها، ومن غربٍ إلىٰ شرقٍ، وبانتقالها في الدَّرَج وحركتها بذاتها[٤]. وكذلكَ العينُ لا تستبين حركة الشَّمس أصلاً، حتَّىٰ إذا بقيت مدَّةً لاحتْ لها حركتها يقينًا بأنْ تراها في كَبَدِ السَّماء بعد أن تراها[٥] في أُفُق المشرق. وكنماء الأجسام من الحيوان والنَّبات فإنَّك لا تستبينُ نموَّه علىٰ أنَّه بينَ يديك ونُصْبَ عينيك حتَّى إذا مضَتْ مدَّة رأيتَ النَّماء بعينيك[٦] ظاهرًا، وعلمت نسبة زيادته علىٰ ما كانَ، والعقل يشهد أنَّ لكلِّ ساعةٍ /مرَّت/ حظًّا من نموِّ ذلك الشَّجر[٧] لم تتبيَّنه[٨] ببصركَ. وهذا إذا تدبَّرته كثيرٌ جدًّا.

وقد بيَّنَّا في «باب الكلام في الكيفيَّة» من هذا الدِّيوان[٩] مشاركة العقل للحواسِّ في جميع مدركاتها، وانفراده دونها بأشياءَ كثيرة؛ فلولا العقلُ ما عرفنا الغائب[١٠] عن الحواسِّ، ولا عرفنا الله - عزَّ وجلَّ - فمن كذَّب عقله

(١) الحلتيت: صمغ نبات راتنجي، وهو المعروف بأبي كبير، ويستعمل في الطبِّ. وهو كريه الرائحة والطعم، مرُّ المذاق.
(٢) م: وكذلك.
(٣) س: إذا كثر افترق ما يتحلل (دون إعجام يتحلل).
(٤) م: بذواتها.
(٥) م: رأتها.
(٦) م: بعينك.
(٧) م: الشيء.
(٨) م: تستبنه.
(٩) ص: ٣٨٨.
(١٠) س: الغائبة.

فقد كذَّب بشهادة[1] الَّذي لولاه لم يعرف ربَّه، وحصَّل في حال المجنون، ولم يحصِّل علىٰ حقيقة. وبالفكر والذِّكر تؤخَذُ المقدِّمات أخذًا صحيحًا بأنْ (٣١٥) تنظر النَّفس في ضمِّ طباع الأشياء بعضها إلىٰ بعضٍ حتَّىٰ يقوم مرادها فيما تريد علمه، وهذا الذِّكر مبثوثٌ[2] في الحيوان. والحيوان قد يتفاضل فيه: فمن الحيوان ما يميِّز ربَّه[3]، ويذكُرُه وإن غاب عنه، ويهشُّ إليه إذا قدم عليه؛ وأقواها في ذلك الفيل، والكلب، والقرد، /والدُّبُ/، ثمَّ السِّنَّور. ومن الحيوان ما يذكر ذكرًا دون ذلك كالفرس والبعير، ومن الحيوان سائر ما ذكرنا لا يذكر شيئًا من ذلك كالدِّيك وغيره.

واعلم أنَّ العقلَ، والحسَّ، والظَّنَّ، والتَّخَيُّل؛ قوىً من قوىٰ النَّفس:

وأمَّا الفِكْر فهو حكم النَّفس فيما أدَّت إليها هذه القُوىٰ.

/**وأمَّا الذِّكر** فهو تمثُّل النَّفس لما أدَّته إليها هذه القُوىٰ،/ فتجد النَّفس إذا افتقدت بالنِّسيان شيئًا ممَّا اختزنته تتطلَّبه وتفتشه في مذكوراتها بالفكر كما يفتِّش ربُّ المتاع متاعه إذا أتلفه أو اختلط له بين أمتعة شتَّىٰ، فيبحثُ عنه في وجهٍ وجهٍ ومكانٍ مكانٍ حتَّى يجده فيؤوب[4] إليه، أو لا يجده أصلاً. وهكذا النَّفس سواءً سواءً، فسبحانَ مدبِّر كلِّ ذلك ومخترعه لا إلٰه إلا هو.

وليس في القُوىٰ الَّتي[5] ذكرنا شيء يوثق به أبدًا علىٰ كلِّ حالٍ غير العقل فبه تميَّز مدركات الحواسِّ السَّليمة والمدخولة[6] بالمرض وشبهه، كوجود العليل طعم العسل مُرًّا كالعلقم، والعقلُ يشهدُ بالشَّهادة الصَّحيحة الصَّادقة أنه حُلْوٌ، وكما تَرىٰ الشَّيءَ في الماء بخلاف شكله الَّذي يشهد العقلُ أنَّه شكله علىٰ الحقيقة.

---

(١) م: شاهده.
(٢) س: مثبوت.
(٣) أي: صاحبه ومالكه.
(٤) م: فيثوب؛ س: فيؤب.
(٥) م: الذي.
(٦) س: والمخذولة.

وأمَّا الظَّنُّ فأكذبُ دليلٍ لأنَّه يصوِّر لكَ الرَّجل الضَّخم المتسلِّح شُجاعًا ولعلَّه غاية في الجُبْنِ، ويصوِّر لكَ المتفاوت الطَّلعة بليدًا ولعلَّه غاية في الذَّكاء. وقد نبَّه الله ـ تعالىٰ ـ علىٰ هذا فقالَ: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]. فأخبر ـ عزَّ وجلَّ ـ أنَّ الحواسَّ تَبَعٌ للعقل، وأنَّ ذا العقل الذي يغلب هواه عليه لا ينتفع بما أدركت
(٣١٦) حواسه، وقال ـ تعالىٰ ـ: ﴿إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢]، ورُوِيَ عن رسول الله ﷺ أنَّه قالَ: «**الظَّنُّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ**»[١].

وأمَّا التَّخيُّل فقد يُسمعك صوتًا حيثُ لا صوت، ويُريك شخصًا ولا شخص، وقد قال ـ تعالىٰ ـ: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦]، فأخبر ـ تعالىٰ ـ بكذب التَّخيُّل.

والعقل صادق أبدًا: قال ـ تعالىٰ ـ مصدِّقًا لاعتراف من رفض شواهد عقله بالخطإ: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾ فَٱعْتَرَفُوا۟ بِذَنۢبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١١﴾﴾ [الملك: ١٠، ١١]. وقال ـ تعالىٰ ـ ذامًّا لمن أعرضَ عن استعمال عقله: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴿١٠٥﴾﴾ [يوسف: ١٠٥]، وقال ـ تعالىٰ ـ /مُبْطِلًا/ لكلِّ ما لم يقم عليه برهان: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]، وقال ـ تعالىٰ ـ ذامًّا لمن تكلَّم بغير علم، /وحامدًا لمن حاجَّ بعلم:/ ﴿هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [آل عمران: ٦٦]، وقال ـ تعالىٰ ـ في مثل ذلك: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: ٣٩]. فهذه وصايا الأوَّل الواحد الَّتي أتانا بها رسوله ﷺ، وهذه موجبات العقول، فأينَ المَذْهَبُ عن الخالق ـ تعالىٰ ـ، وعن العقل المؤدِّي إلىٰ معرفته؛ إلَّا إلىٰ الشَّيطان الرَّجيم، والجنون المؤدِّي إلىٰ الضَّلال المبين، نسألُ المُمْتَنَّ بالنِّعمة أنْ يزيدنا من المعرفة الفاضلة، وأنْ لا يَسْلِبنا ما منحنا من العقل ومحبَّة استعماله[٢]

---

(١) أخرجه البخاري (٥١٤٤)، ومسلم (٢٥٦٣).

(٢) ومحبة استعماله: م: «ومحبته».

وتصديق شهاداته[1]. وإلىٰ العقل نرجع في معرفة صحَّة الدِّيانة، وصحَّة العمل؛ الموصلَيْن إلىٰ فوز الآخرة والسَّلامة الأبديَّة، وبه نعرف حقيقة (٣١٧) العلم، ونخرج[2] من ظُلمة الجهل، ونُصْلح تدبير المعاش والعالم والجسد[3].

ومن النَّاس من يستشهد بالعقل علىٰ تصحيح شيءٍ ليسَ في العقل إلَّا إبطاله؛ كمتطلِّبٍ في العقل عللاً موجبةً لجزئيَّات الشَّرائع، فإنَّه ليسَ في العقل إلَّا وجوبَ الائتمار للأوَّل الخالق فقط في أيِّ شيءٍ أمرَ به، ولو أنَّه قَتْلُ أنفسنا فمن دونها بأنواع المُثَل[4]؛ وأمَّا علةً موجبة لتحريم (لحم) الخنزير وإباحة لحم التَّيس، أو لإيجاب الصَّلاة بعد زوال الشَّمس والمنع منها حين طلوعها، أو لأن تكون صلاة أربع ركعات وأخرىٰ ثلاثًا، أو صيام /شهر/ رمضان دونَ ذي الحجَّة، أو الحجُّ إلىٰ مكَّة في ذي الحجَّة دون الحجِّ إلىٰ غيرها في شهر آخر، وقتلُ من زَنَىٰ وهو محصن عفا عنه زوج المزنيِّ بها أو أبوها أو لم يعفَوا، أو تحريم قتل من قتل النَّفس المحرَّمة إذا عفا عنه الوليُّ. ولا تحريم المشقوق البطن أو المخنوق[5] وتحليل المذبوح أو المنحور؛ فليس ابتداءَ هذا ـ كلُّه ـ في العقل أصلاً. وهكذا /جميع/ الشَّرائع، وهكذا جميع أفعال الخالق ـ تعالىٰ ـ فإنَّه خلق الحمار خَلْقًا مهينًا للسُّخْرة، وخلق الفرس للرُّكوب، وَحَبَا صورةَ الإنسان بالعقل، وسلَّطَ الكلب علىٰ الظَّبي، وأباح ذبح بعض الحيوان دون بعضٍ للأكل، وخلقَ بعض الحيوان طيَّارًا وبعضَه مائيًا، وبعضه طعامًا لبعضٍ، وبعضه ناطقًا وبعضه جاهلاً، وبعضه ذا رجلَيْن وبعضه ذا أربع أرجل، وبعضه ذا ستِّ أرجل، وبعضه ذا أكثر من ذلك، وبعضه بلا رجلٍ أصلاً، وخلق الأسدَ شجاعًا جريئًا، والقرد جبانًا هلوعًا، وخلقَ أشياء حادَّة الإبصار، وخلقَ

---

(١) م: شهادته.

(٢) م: يعرف... ويخرج.

(٣) م: العالم والجسد والمعاش.

(٤) س: فمن دونها السل.

(٥) س: المخبون.

الخُلْدَ أَعمىٰ[1]، وخلق ذوات السُّموم المؤذية للحيوان. وهكذا رتَّبَ الخالقُ الكريم الأشياء ـ كلَّها[2] ـ. ويلزمُ مَنْ فرَّ عن هذا إلىٰ أنَّ النَّفسَ فعلتْ
(٣١٨) ذلك[3] إيجابُ العَجْز أو المسامحةُ في العَبَث علىٰ أصله للباري؛ تعالىٰ عن ذلك. وقد بيَّنَّا هذا[4] في /كتاب:/ «الفصل» بيانًا كافيًا[5].

وإنَّما العقلُ قوَّةٌ تميِّز بها النَّفسُ جميعَ الموجودات علىٰ مراتبها، وتشاهد بها ما هي عليه من صفاتها الحقيقيَّة لها فقط، وتنفي بها عنها ما ليس فيها. فهذه حقيقة حدِّ العقل، ويتلوه في ذلك الحواسّ سواء سواء، وهذا التَّمييز هو حدُّ إدراك العقل الَّذي لا إدراكَ له غيره. وأما حدُّ منفعة العقل فهي استعمال الطَّاعات والفضائل، وهذا الحدُّ ينطوي فيه اجتناب المعاصي والرَّذائل. والكلامُ في هذا ـ وغيره ممَّا هو متَّصِلٌ به مستوعَبٌ ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ في كتابنا في أخلاق النَّفس[6].

واعلم أنَّ الأكثرَ من النَّاس جدًّا فالغالب عليهم الحُمْقُ وضعف العقول، والعاقلُ الفاضل نادرٌ جدًّا وقليلٌ البتَّةَ، وهذا يوجد حِسًّا. وقد ورد النَّصُّ بذلكَ عن الخالق الأوَّل، وعن خيرته المبتعَثِ إلينا ﷺ. قال ـ تعالىٰ ـ: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦]، وقال رَسُولُ الله ﷺ: **«النَّاسُ كَإِبِلٍ مِئَةٍ لا تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً»**.

وأمَّا ما يظنُّه أهلُ ضعف العقول من أنَّه عقلٌ وليس عقلاً ولا مدخل للعقل فيه فقد غلطوا في ذلك كثيرًا، فإنَّهم يظنُّون العقل إنَّما هو ما حِيْطَت به السَّلامة في الدُّنيا ووُصِلَ به إلىٰ الوجاهة والمال؛ وهذا إذا كان بطُرُقِ

---

(١) الخُلد والخَلد: الفأرة العمياء. «القاموس» (خلد).
(٢) م: رتب الخلق كله.
(٣) س: ذلك في.
(٤) س: ذلك.
(٥) «الفصل» ١/٩ ـ ١٤، ومواضع أخرىٰ متفرقة.
(٦) «الأخلاق والسِّير» (الفقرة: ١٤٢).

محمودةٍ ممَّا لا معصيةَ فيه ولا رذيلةَ[1] فهو عقلٌ، وأمَّا إذا كانَ بما أمكنَ (٣١٩)
من كذبٍ، ومنافقةٍ، وتضييعِ فرضٍ، وظلم إنسانٍ، ومساعدةٍ علىٰ باطلٍ؛ فهو ضدُّ العقل، /لأنَّ العقلَ/ ـ بعدَ نهي الله ـ تعالىٰ ـ الوارد علينا بذمِّ هٰذه الخلال ـ؛ يذمُّها[2] ذمًّا صحيحًا. فكيفَ يكون[3] عقلاً ما يذمُّه العقلُ ويفسده وينهىٰ عنه؟ ولم يوجد العقلُ ـ قطُّ ـ إلَّا ذامًّا لهذه الرَّذائل، ولا ورد الأمرُ من الله ـ عزَّ وجلَّ ـ قطُّ إلَّا بذمِّها. وكذلكَ ما ظنَّه آخرون (من) أنَّ /من/ العقل المحمود الَّذي لا ينبغي خلافه التزام أزياء معهودة لا معنىٰ لها فليسَ هذا ـ إذا حصَّلته ـ إلَّا حُمْقًا وجهلاً، وليس هذا من العقل في شيءٍ. وبيان ذلك مذكور في كتابنا في «أخلاق النَّفس والسِّيرة الفاضلة»[4]، وفي كتابنا في «السِّياسة»[5] إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ، والله ـ تعالىٰ ـ الموفِّقُ[6] لكلِّ فضيلةٍ.

واعلم أنَّه لا يدرك الأشياء علىٰ حقائقها إلَّا من جرَّد نفسه عن الأهواء ـ كلِّها ـ، ونظر في[7] الآراء ـ كلِّها ـ نظرًا واحدًا مستويًا لا يميلُ إلىٰ شيءٍ منها، وفتَّش أخلاقَ نفسه بعقله تفتيشًا لا يترك فيها من الهوىٰ والتَّقليد شيئًا البتَّةَ، ثمَّ سلك بعقله الطَّريق الَّتي وصفنا في هذا الدِّيوان، واجتنبَ ما عداها ممَّا قد رأينا أعلام كلِّ ذلك، فإنَّه من فعل ما قلنا فضمانٌ له إدراك الحقائق

---

(١) س: زيادة.
(٢) الخلال يذمها: الحال في س.
(٣) م: يدعو.
(٤) انظر: الفقرة (١٤٠) منه.
(٥) يرجِّح الدكتور إحسان عبَّاس: أن هذا الكتاب شيء مختلف عمَّا سمِّي: «كتاب الإمامة والسياسة في قسم سير الخلفاء ومراتبها والنَّدب إلى الواجب منها» (الذَّخيرة ١/١٤٣، ونفح الطيب ١/٣٦٥ باسم: كتاب الإمامة والخلافة...)، وإنما هذا المذكور هنا ربما كان ما ذكره ابن عبَّاد الرندي في «الرسائل الصُّغرىٰ» ٥١، ونقل منه شيئًا في بعض أحوال النفس الإنسانية، وقد نص هنالك على أن النفس قد تقدم على الأعمال الشاقة من غير تصور غرض، ولا تحصيل عوض.
(٦) م: وبالله تعالى التوفيق.
(٧) م: من.

علىٰ وجوهها في كلِّ مطلوب[1]، وقد نبَّه الله ـ عزَّ وجلَّ ـ علىٰ ذلك في عهوده إلينا فقال: (﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٣]، وقال ـ تعالىٰ ـ:) ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨]، وقال ـ تعالىٰ ـ: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٨﴾﴾ [الزُّمر: ١٨]. (٣٢٠)

واعلم أنَّ النَّاس إلَّا من عصم الله ـ تعالىٰ ـ، وقليلٌ ما هم، يقبِّحون فعل من حَكَمَ بالهوىٰ، ويضلِّلون من قلَّد، ويبطلون التَّقليد، وهم لا ينطقون بكلمةٍ بعد هذا إلَّا وهي راجعةٌ إلىٰ أحدِ هذَيْن الوجهين الخبيثين اللَّذين قد شهدوا بقبحهما وخطإِ من اتَّبعهما؛ فتأمَّل هذا تجده كثيرًا، وكفىٰ بذمِّ الله ـ تعالىٰ ـ هؤلاء إذ يقول: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرَ

---

(١) [دعوَى (ضمان إدراك الحقائق) لمن تقدَّم وصفُه غيرُ مسلَّمة، بل لا بدَّ من تعليق ذلك بعون الله تعالى وتوفيقه وهدايته الكونية القدرية، فليس كلُّ طالب حقٍّ يوفقُه الله إليه، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٤﴾﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال سبحانه: ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [النور: ٣٥]، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴿٤٠﴾﴾ [النور: ٤٠]، وقال ابن مسعودٍ رضي الله عنه: وكم من مريدٍ للخيرِ لن يُصيبَه. أخرجه الدارمي (٢١٠)، وقال الألبانيُّ في «إصلاح المساجد» ١١: إسناده صحيح.

وكما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في «منهاج السنة النبوية» ٥/١١١: فالمجتهدُ المستدلُّ ـ من إمام وحاكم وعالم، وناظرٍ ومناظرٍ، ومفتٍ، وغير ذلك ـ: إذا اجتهد واستدلَّ، فاتَّقى اللهَ ما استطاعَ؛ كان هذا هو الذي كلَّفَهُ الله إيَّاه، وهو مطيعٌ لله مستحقٌّ للثواب إذا اتَّقاه ما استطاعَ، ولا يعاقبُه الله البتَّةَ، خلافًا للجهمية المجبرة، وهو «مُصيبٌ» بمعنى: أنه مطيعٌ لله، لكن قد يعلم الحقَّ في نفس الأمر، وقد لا يعلمه؛ خلافًا للقدرية والمعتزلة في قولهم: «كلُّ من استفرغَ وُسْعَه؛ عَلِمَ الحقَّ!»؛ فإنَّ هذا باطلٌ، بل كلُّ مَنْ استفرغَ وُسعَه استحقَّ الثَّوابَ.

قلتُ: وعلى هذا فأبو محمَّد ابن حزم؛ يستحقُّ الثوابَ ـ إن شاء الله ـ على ما كان منه من التجرُّد للحقِّ، وتعظيم الكتابَ والسُّنَّة ونصرتهما، والحرص على الخير؛ وإنْ لم يُصب في مسائلَ من الأُصول الكبار، رحمه الله تعالى، ورفع درجته في العلِّيين، بفضله وإحسانه. آمين!].

﴿مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٣﴾﴾ [الصَّف: ٢، ٣]؛ نعوذ بالله من مقته. إلَّا أنَّنا نقول: إنَّ من أحسنَ في وجهٍ وأساءَ في آخرَ أفضلُ ممَّن أساء في كلِّ وجهٍ؛ فهؤلاء ممقوتون لفعلهم خلاف قولهم، فلو أنَّهم مع إساءتهم في فعلهم يذمُّون الحقائقَ لتضاعَف مقتهم لتضاعُف إساءتهم، نعوذ بالله من الخذلان.

وإذ قد أتينا في هذا الغرض بجملٍ كافية ـ علىٰ أنَّ الكلامَ في ذلك يطول جدًّا ويتَّسع ـ فلنقطع، علىٰ مذهبنا في هذا الدِّيوان في الاختصار[1]؛ إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ، ولنأخذ بحول خالقنا ـ تعالىٰ ـ في كيفيَّة المناظرة، ووجوهها المحمودة والمذمومة، ومراتبها فهي متعلِّقة بما تقدَّم؛ إن شاء الله ـ تعالىٰ ـ.

[١٧] باب أقسام السُّؤال عمَّا تريدُ معرفة حقيقته[2] ممَّا يُرْتقىٰ[3] إليه بالدَّلائل الرَّاجعة إلىٰ الأوائل الَّتي قدَّمنا:

اعلم أنَّه لا يوصل إلىٰ معرفة حقيقةٍ بالاستدلال إلَّا بالبحث، والبحثُ يكون عن فكر الواحد، ويكون عن تذكُّرٍ من اثنين، فإمَّا من معلِّم إلىٰ متعلِّم، وإمَّا من متناظرَيْن مختلفين متباحثَيْن[4]؛ وهذا الوجه هو آخَر ما نتوصَّل به إلىٰ بيان الحقائق لكثرة التَّقصِّي فيه وأنَّه لا يبقىٰ بعد توفيته حقَّه بقيَّة أصلاً. فنقول وبالله ـ تعالىٰ ـ التَّوفيق، وبه نتأيَّدُ[5]:

اعلم أنَّه لا بدَّ /في/ أوَّل السُّؤال عن كلِّ مسؤولٍ عنه ممَّا يترقَّىٰ إليه (٣٢١) بالدَّلائل الرَّاجعة إلى الأوائل الَّتي قدَّمنا من سؤالاتٍ أربعة، ولكلِّ واحد منها نوع من الجواب:

فأوَّلها السُّؤال بـ: «هل»، فنقول: هل هذا الشَّيء موجود أم لا؟ وهل

---

(١) زاد في س: «والبيان». وفوقها علامة خطأ.

(٢) م: عما تريد حقيقة.

(٣) م: يترقى.

(٤) م: باحثين.

(٥) م: وبالله تعالى نتأيد ونستعين.

أمر كذا حقٌّ أم لا؟ فلا بدَّ للمسؤول ـ حينئذٍ ـ من جوابٍ[١] ضرورةً بلا أو نعم؛ فإن قالَ: لا، أو قال: لا أدري؛ سقط السُّؤال عنه، علىٰ كلِّ حالٍ، لأنَّ الشَّيء المسؤول عنه لا يخلو من أن يكون ممَّا يُدْرك بأوَّل العقل[٢]، وبالحواسِّ، أو ممَّا يدرك بالتَّوالي من المقدِّمات الَّتي وصفنا. فإن كان ممَّا يدرك بالحواسِّ، أو /أوَّل/ العقل؛ فالكلام مع منكر ذلك عناء، وكذلكَ (مع) من شكَّ فيه. وإنْ كان ممَّا يدرك بالتَّوالي؛ فالسُّؤال عنه ـ أيضًا ـ ساقط، لا لأنَّه مغلوب، ولكن لم يثبت شيئًا فيتمادىٰ معه في البحث عنه، ولأنَّه قد صدق عن نفسه إذ قال: لا أدري. ولا سبيل إلىٰ أن يقال لأحدٍ فيما ليس مدرَكًا بأوَّل العقل والحواسِّ، لِمَ لَمْ تدرِ هذا؟ لكن حتَّىٰ يثبت عنده بالدَّلائل ثمَّ حينئذٍ يلزمه الإقرارُ بموجبها، فعلىٰ من أراد إلزامه الإقرار بأمرٍ ما أن يبيِّنه[٣] له، ويثبِّته[٤] لديه، إذ[٥] الواجبُ أن لا يصدِّق أحدٌ بشيءٍ لم يقم عليه دليل، وأن يصدِّق به إذا قام عليه الدَّليل.

وأمَّا إبطال المرء بالبراهين ما أثبته مثبتٌ بلا برهانٍ فهو تبرُّعٌ منه وقوَّة، وذلك غير لازم له، إذ المثبتُ للشَّيء بلا برهانٍ مدَّعٍ والدعوىٰ ساقطة إذا لم يؤيِّدها دليلٌ. والأصل في البِنْيَة أنَّ المرء وُلِدَ وهو لا يعلم شيئًا ثمَّ سمع الأقوال، وكلُّ أحدٍ يحسن عنده رأيه فلا سبيلَ إلىٰ إلزامه الإقرار بشيءٍ منها أصلاً إلَّا بأنْ يوجب برهان صحَّة شيءٍ منها فيلزمه ـ حينئذٍ ـ وإلاَّ فليسَ بعضها أولىٰ بالتَّصديق من بعضٍ، ولا سبيلَ إلىٰ أن تكون ـ كلُّها ـ حقًّا فتصدِّق[٦] بجميعها. ونفيها كلها أو الشكُّ فيها ممكن (٣٢٢)
حتَّىٰ يقوم البرهان علىٰ صحَّة الصَّحيح منها.

فإن أجاب بنعم، وصحَّح ما سئل عنه؛ (سُئِلَ) ـ حينئذٍ ـ **بالمرتبة الثَّانية**،

---

(١) م: الجواب.
(٢) بأول العقل: بالعقل في س.
(٣) أن يبينه: تبيينه في س.
(٤) س: وتثبيته (دون إعجام).
(٥) س: فإذ.
(٦) م: فيصدق.

وهي السُّؤال بـ: «ما هو»، وهو تالٍ للسُّؤال بـ: «هَلْ»، فيقال له ـ إذا حقَّقه[1] ـ: فما هو؟ أي أخبرنا بجوهره، أو حدِّه، أو رسمه، أو ما يمكن أن تخبرنا به (عنه) من صفاتِ ذاته الملازمة له، /أو بما يخبر به عنه ممَّا قام به البرهانُ إن كان لا يدخل تحتَ حدٍّ، وهذا للباري وحدَه ـ تعالىٰ ـ./

فإذا أخبر بما أخبر به من ذلك سُئِلَ **بالمرتبة الثَّالثة، وهو السُّؤال بـ: «كيف»**، أي هذا الذي حقَّقت كيف حاله، وكيف هيئته، وكيف وجود ما أثبتَّ له فيه، /وهذا لا يدخل فيه الباري ـ تعالىٰ ـ، ولا في المرتبة الرَّابعة أصلاً./

فإذا أخبر بما أخبر به من ذلك سُئِلَ **بالمرتبة الرَّابعة، وهي: «لِمَ»**، فيقال له: لِمَ كانَ ما أثبتَّ كما وصفتَ، وما برهانك علىٰ صحَّة ما ادَّعيتَ ممَّا ذكرتَ؟ ولا سؤال عليه فيما لم يذكر أخلَّ أو /لم/ يخلَّ إلَّا بأن يُدَّعىٰ عليه تناقضٌ أو نقصٌ[2]. فعلىٰ من أثبتَ عليه ذلك أن يقيم البرهان علىٰ ما نسب إليه من صحَّة تناقضه أو نقصه[3]. وفي هذه المرتبة الرَّابعة يقعُ الاعتراضُ وطلب الدَّلائل وإزافتها[4]؛ ومثال ذلك أن تقول: هل يوجد كسوف قمري أم لا؟ فيقول المجيب: نعم هو موجود. فلو قال: لا؛ قيل (٣٢٣) له: فهذا السَّواد[5] الَّذي يعرض فيه[6] ليلة النُّصف من الشَّهر ما هو؟ فإن /أنكره/؛ أنكر العيان وصار في نصاب من لا يُكلَّم، وإن أقرَّ به قيل له: هو الَّذي نريدُ بقولنا: «كسوف»، فإذا حقَّقت المعنىٰ لم ننازعك في الاسم، وسألناك بعبارةٍ ترضاها، وهي أن نقول لك: هل يوجد سوادٌ في القمر ليلة النُّصف من الشَّهر أم لا؟ فإذا حقَّق قيل له: وما هو؟ فنقول

(١) م: إذ حققته.
(٢) س: يدعي... تناقضًا أو نقضًا.
(٣) س: مناقضة أو نقض.
(٤) س: وإنافتها.
(٥) م: السؤال.
(٦) س: في.

له[1]: هو ذهاب النُّور عن القمر لدخول الأرض بينه وبين الشَّمس /والقمر/ الَّتي منها يقبل النُّور. فيقول السَّائل: كيفَ تدخل الأرض بين الشَّمس والقمر؟ فيقول المجيب: بأن تكون الشَّمس في درجةٍ مقابلة للدَّرجة الَّتي فيها القمر مع تقاطع فلكيهما. فيقول السَّائل: لِمَ كانَ ذلك؟ فيصف[2] له المجيبُ ـ حينئذٍ ـ هيئة الفلك وانتقال الشَّمس وقطعها، ومدَّة قطعها، وانتقال القمر ومدَّة قطعه، وما يتمُّ به هذا[3] المعنىٰ، وهكذا القولُ في كلِّ مسؤولٍ عنه من كلِّ علمٍ.

واعلم أنَّه لا يجوزُ أن يقدَّمَ مؤخَّرٌ من هذه المراتب الأربع[4] علىٰ ما رتَّبنا قبله لأنَّه كلام علىٰ غيرِ معهودٍ.

واعلم أنَّ المسؤولَ بـ «ما»، وبـ: «كيف»، وبـ: «لم»؛ مخيَّرٌ في الجواب يجيب بما أمكنه مِمَّا لا يخرج به عن مقتضىٰ سؤال السَّائل، إلَّا (أنَّ) اللازم في السُّؤال /بِـ: «ما»،/ أن يخبر السائل بحدِّ الشَّيء المسؤول عنه أو رسمه، وإذا سُئل بـ: «كيف هو»؛ أن يجيب بأحوال الشَّيء العامَّة له ولغيره، أو الخاصَّة /له/ الشَّائعة في نوعه، أو ما يخصُّه به من غيره إن كان
(٣٢٤) المسؤول عنه شخصًا. وإن سئل بـ: «لم»: أن يجيب بالعلَّة الموجبة لكون ما أخبر بكونه، ويرسم العلَّة برسمها الَّذي لا يشاركها فيه غيرها.

وينبغي أن تكون العلَّة لازمةً لما يستدلُّ بها عليه؛ كالقتل فإنَّه علَّة الموت القتلي إذ لا يجوز أن يكونَ قتلٌ ولا يكونَ موتٌ، والموت القتليُّ معلول للقتل، ولكن ليس كلُّ موتٍ معلولاً للقتل، إذ قد يكون موت بلا قتل، وكذلك ـ أيضًا ـ ليس الموت علَّةً للقتل. والحدُّ مأخوذٌ من صفة الشَّيء الَّتي هي صفة عنصره، ومأخوذ[5] من تمامه ـ أيضًا ـ، كقولك ـ إذا

---

(١) س: فيقول.
(٢) س: فيقول.
(٣) س: من هذا.
(٤) م: الأربعة.
(٥) م: ومأخوذة.

سُئلت عن حدّ الطِّب أن تقول ـ: صناعةٌ. فهذا عنصر الطِّبّ، ثم تقول: مبرِّئة لأبدان النَّاس. وبهذا يتمُّ الطِّبُّ ويكون طِبًّا. وإذا سُئلتَ عن المرض أن تقول: ضعف يكون في الجسم بتعادي أخلاطه وخروجها عن[1] الاعتدال. فالضَّعف عنصر المرض، وتعادي الأخلاط تمامه؛ وبه يسمَّىٰ[2] مرضًا. وكذلك قولك في حدِّ المتنفِّس: إنَّه حيوان يجذب الهواء بآلة طبيعيَّة ويخرجه بها.

وينبغي أن يكون الحدُّ والرَّسمُ في كلِّ ما ذكرنا، وفي كلِّ ما تسأل[3] عنه، فتجيب بما يدور[4] علىٰ محدوده ومرسومه؛ كقولك: كلُّ خطٍّ إمَّا مستقيمٌ وإمَّا معوجٌّ، وكلِ ما هو إمَّا مستقيمٌ وإمَّا معوجٌّ خَطٌّ، وكلُّ جسم طويلٌ عريضٌ عميقٌ، وكلُّ طويلٍ عريضٍ عميقٍ جسمٌ. فهذا واجبٌ[5] لكلِّ ما وصف به[6] في كلِّ زمانٍ، وكلِّ مكانٍ، وعلىٰ كلِّ حالٍ. فإذا أردتَ أن تحقِّق فليكن ذلك بلفظ الإيجاب ومعناه، فإنَّك إذا قلتَ: حارٌّ، أو قلتَ: بارد؛ فقد أثبتَّ معنىً واجبًا، وإذا أردتَ أن تنفيَ فليكن ذلك بلفظ النَّفي ومعناه، فإنَّك إذا قلتَ: لا حارٌّ، فلم تثبت معنىً أصلًا بوجهٍ من الوجوه، وكذلكَ إذا قلتَ: لا جسم لا عَرَضٌ؛ وقد يكون غير الحارِّ باردًا، وقد يكون معتدلاً، وقد يكونُ طبيعةً علويَّةً لا يدخل فيها شيء من هذه الصِّفات. وإذا[7] أردتَ أَنْ تُقسِّم فينبغي لكَ التحُّفظ من مثل هذا بأن لا (٣٢٥) تدع قسمًا إلَّا حقَّقته، إمَّا بحرف النَّفي فتُكفىٰ المؤونة، أو بتفتيش الأقسام ـ كلِّها ـ قسمًا قسمًا والنَّظر هل فيها فاسدٌ أو زائدٌ[8] أو نفيٌ محتمل، ومن ما

(١) م: من.
(٢) م: ويسمىٰ.
(٣) س: يسأل.
(٤) س: بما يدل.
(٥) م: لازم.
(٦) س: وصفته.
(٧) م: وإن.
(٨) س: فاسدًا أو زائدًا.

ذكرنا في شروط وضع حرف النَّفي في مواضعه[١]. وتَهَمَّمْ بالأسماء والمسمَّيات، والكلِّيَّة[٢] والجزئيَّة، وبالموصوف والصِّفة، والكيفيَّة والكمِّيَّة[٣]، والزَّمان وسائر الشُّروط، فإنَّك إنْ نظرتَ نظرًا صحيحًا لم تخفَ عنك الحقائقُ، ولا جازت[٤] عليك المخارق، وملاك ذلك عون الله - عزَّ وجلَّ - إيَّاك وتوفيقه لك. وكمال العلم ليس إلَّا مبثوثًا في العالم لا مجتمعًا لأحدٍ، وذلك تدبير خالق العلوم والمعلومات، لا إلٰه إلَّا هو[٥].

[١٨] باب الكلام في رتب[٦] الجدال وكيفيَّة المناظرة المؤدِّيَيْن إلىٰ معرفة الحقائق:

من حكم الجدال أن لا يكون إلَّا بين اثنين[٧] طالبَيْ حقيقة ومريدَيْ بيان، إمَّا أن يكون أحدهما علىٰ يقينٍ من أمره ببرهانٍ قاطعٍ لا بإيهامِ نفسه ولا بأمرٍ أقنعها به، ويكون الآخر متوهِّمًا أنَّه علىٰ حقٍّ متمنِّيًا[٨] لنفسه ما لم يحصل له، وكالغامِرِ[٩] في الظُّلمة خادعًا لنفسه مغالطًا لعقله، أو مغرورًا كالحالم لا يدري أنَّه نائم حتَّىٰ ينتبه. فهذا الَّذي ذكرنا أنَّه علىٰ يقينٍ من أمره ببرهانٍ قاطعٍ يريد أن يوصل إلىٰ مناظره من الحقيقة مثل ما عنده منها، ويحاول أن يحلَّ شكَّ هذا الغالط المخالف له أو المغالط ويفضح سرَّه في (٣٢٦)
المغالطة ويدفع شرَّه.

أو يكون أحدهما موقنًا كما قدَّمنا، والثَّاني لم يقف علىٰ بيان الحقيقة؛

---

(١) س: موضعه.
(٢) م: والكلي.
(٣) م: والكمية والكيفية.
(٤) س: تجاوزت.
(٥) س: وكمال العلم ليس إلَّا لخالق العلم والمعلوم، لا إلٰه إلَّا هو.
(٦) س: رتبة.
(٧) س: يكون الاثنين.
(٨) س: مثبتًا.
(٩) كذا في (م) بالغين المعجمة، وفي (س) بالمهملة، وجعلها (ع): (كالعَامِهِ).

فهو يطلب الحقيقة والوقوف عليها. فإذا اتَّفق أن يكون المتناظران هكذا فتلك مناظرة فاضلة حميدة العاقبة، يوشك أن تنجلي عن خيرٍ مضمونٍ، وأجر موفورٍ، وهي الَّتي أمرَ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ بها إذ يقول: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥]، وإذ يقول ـ تعالىٰ ـ: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِۖ﴾ [النحل: ١٢٥]، وإذ يقول ـ تعالىٰ ـ: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١، النمل: ٦٤]. ولم يَذُمَّ ـ قطُّ ـ هذه المناظرة إلَّا سخيفٌ، جاهلٌ، مذمومُ الطَّبع، مفسدٌ علىٰ النَّاس، قد جعل هذا النِّفار ستارةً دون جهله فلم يقنع بأن حَرَمَ نفسَه الخير حتَّىٰ سعىٰ في أنْ يَحْرِمَهُ سواه.

وأمَّا إذا كان المتناظران معًا غالطين، أو مغالطين، أو كان أحدهما جاهلًا طالبًا، والثَّاني غالطًا أو مغالطًا؛ فتلك مناظرة يكثر فيها الشَّغْب، ويعظم النَّصَب، ويكثر الصَّخَب، ويشتدُّ الغضب، ويوشك أن تشتدَّ[1] مضرَّتها، وأمَّا المنفعة فلا منفعة؛ وربَّما كان الجاهلُ فيها مسارعًا إلىٰ قَبول ما قَرَعَ سمعَه دونَ برهانٍ صحيحٍ فيهلكَ باعتقاد الباطل وقبوله. وأمَّا إن كان عالمًا موقنًا فالمضمونُ له انتقاضُ البِنْيَةِ بالأسف والغيظ إلَّا أنَّه محمودٌ في نصرة الحقِّ، مأجورٌ بذلك، ولعلَّه أن ينفع سامعًا منه.

وملاكُ ذلك أَنْ لا ينطقَ بينهما ثالثٌ بكلمةٍ إلَّا أنْ يرىٰ حَيْفًا ظاهرًا فيشهد به، وألَّا يقطع أحدهما كلام صاحبه حتَّى يتمَّه، وأنْ لا يطول المتكلِّم[2] منهما بما لا فائدة فيه، وأن يفضيا[3] إلىٰ الاختصار الَّذي لا يقصر عن البيان الموعب. فإن أخطأ أحدهما ثم أراد الإقالة فذلك له، وواجب علىٰ الآخر أن يُقيله لأنَّ المرءَ ليسَ قوله جزءًا منه، لكنَّه واجبٌ عليه ترك الخطإ إذا عرف أنَّه خطأ، فالمانع من الإقالة ظالم مشغِّب جاهل. وكذلك إن رأىٰ حجَّته فاسدة فأراد[4] تركها وأخذ غيرها فذلك له، وهو (٣٢٧)

(١) م: تعظم.
(٢) س: الكلام.
(٣) م: يقصد.
(٤) م: فإذا.

محسن في ذلك، وليس ذلك[1] انقطاعًا في القول المناظر عنه؛ والمانع من ذلك جاهل ضيِّق الباع في العلم متغفِّل[2] لخصمه، وذلك قبيح جدًّا. فإن تنازعا الكلام، أو تنازعا التَّكليم، مثل أن يقول كلُّ واحدٍ منهما: أنا أسأل. أو يقول كلُّ واحدٍ منهما للآخر: /كنْ/ أنتَ السَّائل! فهذا عجز من كليهما وقلَّة ثِقةٍ، إمَّا بالقوَّة علىٰ نصر القول الَّذي يريد بيانه، وإمَّا بصحَّة القول نفسه[3]؛ فإنْ كان من قلَّة ثقةٍ بقوَّة نصره فَلْيَتَّسِعْ في العلم[4]، ولا يتعرَّض للمناظرة حتَّىٰ يقوىٰ، وهو كالجبان لا /يجبُ أن/ يحضر القتال فيوهن طائفته؛ وإن[5] كان من قلَّة ثقة بصحَّة القول فهذا ملومٌ جدًّا في الإقامة علىٰ قولٍ لا يثق بصحَّته، وواجب عليهما بالجملة[6] الاتِّفاق علىٰ أمرٍ يفتتحان به الكلام.

وأمَّا نحن فطريقتنا في ذلكَ تخيير الخصم أن يكون سائلًا أو مسؤولاً، فأيَّهما تخيَّر أجبناه إليه، فإن ردَّ الخيار إلينا اخترنا أن يكون هو السَّائل، لأنَّ هذا العمل هو أكثر قصد الضُّعفاء وعمدة مرغوبهم، وهم يضعفون إذا سئلوا، فنختار حسم أعذارهم، وتوفيتهم أقصىٰ مطالبهم الَّتي يظنُّون أنَّهم فيها أقوىٰ ليكون ذلك أبلغ[7] في قطع معالقهم. ثمَّ (إنَّه) إنْ بدا له في ذلك واختار أن نسأله أجبناه إلىٰ ذلك ـ (أيضًا) ـ، إلَّا أنَّنا لا نقضي بذلك علىٰ غيرنا لأنَّه ليسَ واجبًا، فمن تخيَّر أن يكون سائلًا وأذنَ له خصمه في ذلك فله أنْ يسألَ وليسَ له أن يتحكَّم فيتركَ ذلك وينتقل إلىٰ أن يكون مسؤولاً؛ فإنْ فعل فهذا (٣٢٨) عَجْزٌ أو خُرْقٌ في[8] حكم المناظرة، ونحن نختار للفاضل أن لا يضايق في

---

(١) س: في ذلك.
(٢) م: متفعل.
(٣) س: بنفسه.
(٤) م: التعلم.
(٥) س: فإن.
(٦) م: بالجملة عليهما.
(٧) س: أقوى.
(٨) م: هذا في.

ذلك رغبة منَّا في إظهار الحقّ، وقلَّة سرورٍ بالغلبة /الظَّاهرة/. وهكذا نحبُّ لكلِّ من اتَّبع طريقتنا.

ومن أذن لخصمه في أن يكون السَّائل فواجبٌ عليه في حكم المناظرة أنْ يجيبَ، فإنْ لم يفعل فعن ظلمٍ أو عجزٍ[1]، إلَّا أن يكون هناك أمرٌ مَخُوفٌ يمنع من البوح بالجواب فلسنا نتكلَّم مع المخاوف، وإنَّما المناظرة مع الأمن، إلَّا من بذل نفسه لله ـ تعالىٰ ـ، وعرف ما يطلب وما يبذل في ذلك فله الفوز إنْ أراد نصرَ الإسلام أو الحقَّ فيما اختلف فيه المسلمون فقط: ولا نرى أَنْ يَبذُلَ المسلمُ العاقلُ نفسَهُ[2] ـ الَّتي لا شيءَ موجودٌ في وقته مِنَ الخَلْقِ أعزَّ عليه منها ولا أوجبَ حُرْمةً ـ إلَّا فيما فيه فوزُها الأبديُّ فقط، فالعاقلُ لا يرىٰ لنفسه ثمنًا إلَّا الجنَّة[3].

ومن سألَ فأجابَهُ خصْمُهُ فسكتَ عن المعارضة /فإمَّا أَنْ يكونَ صَدَّقَ الجوابَ، وإمَّا أن يكون عَجزَ عن المعارضة،/ وهذا مكان قد انقطعت فيه المناظرة التي ابتدآها إلَّا أن يستأنفا أخرىٰ، اللَّهم إلَّا من خوفٍ كما قدَّمنا، إلَّا أن يكون المجيب يأتي بما لا يعقل أو بِقِحَةٍ ومباهتةٍ أو بما هو من غير ما سئل عنه، جهلاً أو مكابرةً، فمَنْ هذه صفته فسكوتُ الخَصْم عن معارضته واجبٌ[4]، إلَّا بإخباره بأنَّ الَّذي أتىٰ به ليس ممَّا /هُما/ فيه ويبين الدَّليل علىٰ ذلك فقط، إلَّا ما كانَ من ذلك لا يحتاج إلىٰ دليلٍ لوضوحه (٣٢٩)
واستواء السَّامعين في علمه.

والفَلْجُ[5] في المناظرة هو ظهور البرهان الحقيقيِّ فقط، وليس انقطاع الخصم فلجًا، فقد ينقطع جهلاً أو خوفًا أو لشغلِ بالٍ طَرَقَهُ، وكلُّ ذلك ليس قطعًا للحقِّ إن كان بيده.

---

(١) س: جهل.
(٢) س: ولا أرىٰ أن ينزل المسلم العاقل عن نفسه.
(٣) (العاقل لا يرىٰ لنفسه ثمنًا إلَّا الجنَّة): هذه الكلمة العظيمة كرَّرها ابن حزم ـ أيضًا ـ في «الأخلاق والسير» (٩). وتكلَّم عن بذل النفس ـ أيضًا ـ (٦، ٧).
(٤) س: جواب.
(٥) الفَلْجُ: الظَّفَرُ والفوزُ.

وليست شهادة الحاضرين بالغلبة لأحدهما شيئًا إذ قد يكونون موافقين في رأيهم لرأي الَّذي شهدوا له فسبيلهم وسبيله واحدة، والإنصاف في النَّاس قليل. وقد يكونون غير محصِّلين لما[(١)] يقولون، ولا فهماءَ ما[(٢)] يسمعون، وهذا كثير جدًّا. وأمَّا من انقطع عن معارضة خصمه عجزًا عن الجواب لا لخوفٍ مانعٍ فهو المغلوب لا قوله، وإن كان ذلك عن حقيقة برهان فهو مغلوبٌ وقوله معًا، ولا يضرُّ ما صحَّ بالبرهان عجزُ معتقده عن نصره، ولا يقوىٰ ما لم يصحّ ببرهانٍ لتمويهِ مِنْ مُموِّهٍ[(٣)] في نصره بالسَّفسطة. والبرهان لا يتعارض أبدًا؛ فما صحَّ ببرهانٍ فلا يبطله برهان آخر أبدًا إلَّا أن يكون ممَّا يستحيل، كبرهانٍ صحَّ بحياة زيدٍ أمسِ، ثمَّ صحَّ آخر بموته اليوم. وهكذا كلُّ ما يمكن تنقله، ولا ينتقل شيء مِمَّا ذكرنا مما صحَّ ببرهانٍ إلَّا برهان آخر، وإلاَّ فحكم البرهان الأوَّل باق. ولا ينتقلُ الشَّيء عن الإمكان إلىٰ الوجوب إلَّا ببرهانٍ، ولا ينتقلُ بعد الوجوب إلىٰ الإمكان إلَّا ببرهانٍ، والمعاندةُ والمكابرة عارٌ، وإثمٌ، وسُخْف.

واعلم أنَّ السَّائل إذا قال لخصمه: ما قولكَ في كذا؟ فالجواب مفوَّض إلىٰ المسؤول يجيب بما شاء. وأمَّا إذا قال له: أمرُ كذا أحقٌّ هو؟ فلا بدَّ من أنْ يجيبَ (إمَّا) بـ: «نعم»، أو بـ: «لا» ـ /علىٰ ما قدَّمنا/ ـ، كسائلٍ سألَ (فقال): ما تقولُ في الأرض أَكُرِيَّة أم لا؟ فلا بدَّ له من: نعم، أو لا[(٤)]. أو لو قال له: ما تقولُ في لحوم الحُمُر الأهليَّة[(٥)] أحلالٌ أم لا؟ فكذلك ـ أيضًا ـ، أو قال له: هل الخلاء موجودٌ أم لا؟ فلا بدَّ

---

(١) س: ما.

(٢) س: بما.

(٣) م: بتمويه من موِّه.

(٤) يظهر أن كروية الأرض من المسائل التي شغلت بال الإمام ابن حزم ـ رحمه الله ـ، وقد بسط القول فيها في «الفصل» ٩٧/٢ ـ ١٠٥، وبيَّن أن أحدًا من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة بالعلم ـ رضي الله عنهم ـ لم ينكروا تكوير الأرض، ولا يحفظ لأحدٍ منهم في دفعه كلمةٌ، بل البراهين من القرآن والسُّنَّة قد جاءت بتكويرها.

(٥) لحوم الحمر الأهلية: في س: الخمر.

من: نعم، أو لا. وكذلك إذا سأل السَّائل بتقسيم فقال: ما قولك في كذا (وكذا: أكذا) أو كذا؛ مثل قوله: ما تقول فيِّ الورد أبارد أم حارٌّ أم (٣٣٠)
معتدل؟ أو ما تقول في كسب الحجَّام أمستحبٌّ أم حرامٌ أم مكروهٌ؟ فإن كانت الأقسام مستوفاة فلا بدَّ للمسؤول من التزام أحد تلك الأقسام، فإن لم يفعل فهو منقطعٌ بالحقيقة، وإن كانت غيرَ مستوفاة فالسَّائل جاهل أو معاند، فإن ظهر انقطاع الخصم فالمتقدِّمون يقولون: ليس علىٰ السَّائل بيانُ الحقيقة. وأمَّا نحن فنقول: إنَّ ذلك عليه، ومن أبطل حكمًا ما فعليه أن يبيِّن قوله، فإمَّا أن يدخل في مثل ما أبطل، وإمَّا أن يجلِّي الحيرة. وبيان الحقائق فرضٌ، وقد أخذ الله ـ تعالىٰ ـ ميثاق العلماء أن يبيِّنوا ما علموا ولا يكتمونه[1].

وإذا استوفىٰ الخصمُ الأقسامَ، وزاد فيها قسمًا فاسدًا؛ فليس للآخر أن يدعَ ما هما فيه ويأخذَ في الاحتجاج في بيان القسم الزَّائد الَّذي زادَ لكنْ يقول له: زدتَ قسمًا فاسدًا وهو كذا، وإنَّما ذكرته لك لئلا تجوِّزه[2] علي فيكون سكوتي عنه عند من لا ينصف مثل إقراري به، ولكنِّي /لا/ أستضرُّ بذلك، وألتزم /من/ الأقسام الَّتي ذكرتَ قسمًا كذا، وهو الصَّحيح.

واعلم أنَّ من ترك ما هو فيه مع خصمه من المناظرة وخرج إلىٰ مسألةٍ أخرىٰ فجاهل مشغِّب منقطع[3]، كمثل ما شاهدنا كثيرًا ممَّن ترك ما هما بسبيله وجعل يتعقَّب[4] لحن خصمه[5] في كلامه، ولسنا نقول هذا نَصْرًا للَّحن ولكن نصرًا للحقِّ، وتركًا للاشتغال بغير ما شرَعَا فيه، وليس علىٰ الخصم[6] أكثر من أن يعبِّر عن مراده بما يفهم به خصمه، ولا مزيدَ بأيِّ (٣٣١)

(١) قال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران: ١٨٧].
(٢) س: تحور.
(٣) س: مقنع.
(٤) س: يتبع؛ م: يترك... ويجعل.
(٥) س: صاحبه.
(٦) س: للخصم.

لفظٍ كانَ وبأيِّ لغةٍ كانَ، إلَّا أنَّنا نختار الاختصار الجامع لكثير المعاني في[1] قليل الألفاظ وسَبِطها وفصيحها لمن قدر علىٰ ذلك، وإلاَّ فلا لوم عليه إلَّا في مكانٍ واحدٍ، وهو أن يسأله السَّائل والمسؤول يدري أن السَّائل يقولُ بقولٍ يَؤُول به إلىٰ التزام قول الخصم أو إلىٰ التَّناقض، فجوابه هاهنا بأن يقول له: (ما تقول) أنتَ في كذا وكذا؟ أي: فإنِّي أقول بقولك[2]، فإن قال له الَّذي عورض بهذا: لست أقول ما تظنُّ، ولا أقول شيئًا ولا أنصر هاهنا[3] جوابًا، وإنَّما أنا طالبُ برهانٍ ولا عليك مِنْ خَطَائي إنْ أخطأتُ أنا، فانصر قولك أو أقرَّ بالخطإِ[4]. فواجب ـ حينئذٍ ـ أن لا يعارضه بسؤالٍ أصلًا، لكن ببرهانٍ يبيِّن به صحَّة قوله فقط.

وقد يكون الخصمُ يسامح خصمه في أنْ يُرِيَهُ الإقرار بفساد قوله ثمَّ يقول له: فدعْ قولي وهاتِ قولك وبيِّن[5] وجه الصَّواب! وهذا الفعل خطأٌ إلَّا من[6] وجهَيْن:

أحدهما: أن يكونَ صادقًا في إقراره ببطلان قوله ورجوعه عنه وطلبه معرفة الحقِّ، فهذا فضلٌ عظيمٌ، وفاعله محمودٌ جدًّا.

والثَّاني: أن يكونَ قد علم أنَّ خَصْمَه يأتي بمثل ذلك فيريد (أَنْ) يلزمه مثل ما ألزمه هو ليكفَّ عن[7] نفسه شَغْبه؛ وهذا إنصاف.

ومثال ذلك أن يقولَ أحد الخصمَيْن: الجدالُ مكروهٌ، فيقول الآخر: فإذا هو مكروه فبأيِّ شيءٍ يوصَل عندك إلىٰ معرفة الحقِّ مِمَّا

(١) س: من.
(٢) م: أي قولي كقولك.
(٣) س: ولا أبصرها معا.
(٤) في (م) في هذا الموضع والمواضع التالية: (خطاء)، وهكذا أثبتها (ع)، وفي (س) بإسقاط الهمزة علىٰ الإفراد، و(خطاء) و(خطائي) جمع.
(٥) م: فبين.
(٦) م: في.
(٧) س: من.

اختَلَفَ فيه مَنْ هو عندك رضًى من أهل ملَّتك؟ هات ما عندك ودعِ الجدالَ الآن جانبًا. وهذا يرجع إلىٰ ما قلناه قبلُ من وجود[1] أقسامَ تبطل كلها إلَّا واحدًا، فيصحُّ ذلك الواحد، فإنَّ الخصم ـ حينئذٍ ـ لا بدَّ له من أن يذكر التَّقليد، أو الإلهامَ[2]، أو ترك طلب الحقِّ. وكلُّ هذه (٣٣٢) الوجوه باطلٌ فاسدٌ، فإذا بطلت صحَّ الجدال. فهذا الَّذي قلنا حصر للخصم إلىٰ هذا الوجه من وجوه البرهان فيراجع الحقَّ، أو ينقطع إمَّا بسكوتٍ أو بهتانٍ يأتي به.

وقد ذكرنا في «باب أقسام المعارف»[3] ما يعارِضُ به (الخصمُ الجاهلُ من أشياء يعدُّها الجاهلُ حجَّةً؛ وليسَ حجَّة) أصلاً، فوجب أن يكفَّ ضرر جهلهم بها علىٰ كلِّ حالٍ.

واعلم أنَّ من الخطإِ[4] معارضة الخطإِ بالخطإِ في المناظرة؛ مثل أن يقول السَّائل للمسؤول: أنتَ تقول كذا أو لِمَ تقولُ كذا؟ فيقول المجيب: وأنتَ تقول ـ أيضًا[5] ـ كذا، (أو لأنَّك أنت ـ أيضًا ـ تقول كذا)! فيأتيه بمثل ما أنكر هو عليه أو أشنع، فهذا كلُّه خطأٌ فاحشٌ، وعارٌ عظيم، واقتداءٌ بالخطإِ، اللَّهم إلَّا في مكانين:

أحدهما: أن يكون القولُ الَّذي اعترض به المجيب قولاً صحيحًا ينتج ما يقول هو، فهذا وجه فاضلٌ وقطعٌ للسَّائل. وذلكَ كمعتزليٍّ قال لآخر: لِمَ قلتَ إنَّ الله ـ تعالىٰ ـ خالق[6] الشَّرِّ؟ فقال: لأنَّك تقول معي إنَّ الله ـ تعالىٰ ـ خَلَقَ[7] جميع العالم من جواهره وأعراضه، والشَّرُّ عَرَضٌ، فالله ـ

---

(١) س: وجوه.

(٢) س: الإيهام.

(٣) ص: ٥٣٩.

(٤) في (م) في هذا الموضع والمواضع التالية: (خطاء)، وهكذا أثبتها (ع)، وفي (س) بإسقاط الهمزة.

(٥) م: أيضًا تقول.

(٦) م: خلق.

(٧) م: خالق.

تعالىٰ ـ خالق الشَّرِّ. فهذه معارضة صحيحة إلَّا أنَّ ظاهر لفظها غير مُحْكَم، لأنَّه في الظَّاهر إنَّما جعل علَّة قوله بما يقول قولَ خصمه بما يقولَ، فلزمه[1] أنَّه لولا قول خصمه بذلكَ لم يقل هو بما قال. وهذا خطأٌ وإنَّما الصَّواب أنْ يقول: لقيام البرهان علىٰ أنَّ الله ـ تعالىٰ ـ خالق الجوهر والعرض، ثمَّ يمضي في مسألته[2].

والوجه الثَّاني: هو أن يكون السَّائل مشغِّبًا، يقصد التَّشنيع، والإغراء، (٣٣٣) والتَّوبيخ، ولا يقصد طلب حقيقة، فهذا واجبٌ أنْ يُكسر غَرْبُه، ويُردع حُمْقُه[3]، بمثلِ هذا فقط، ولا يناظر بأكثر من ذلك، إذ الغرضُ كفُّ ضرره فقط، ولا يُكفُّ ضرره بمناظرة[4] صحيحةٍ أصلاً، فلا شيءَ أكفَّ لضرره مِمَّا ذكرنا.

واعلم أنَّه لا يجوز أن يصحَّح الشَّيء بنفسه البتَّةَ، وجائز أن يبطل بنفسه، ولا تظنَّ أنَّ الأوائلَ الَّتي منها يؤخذُ البرهانُ صُحِّحَتْ بأنفسها فتخطىء، بل تلك أشياء قد ذكرنا أنَّ الخِلْقَةَ صحَّحتها، وأنَّه لم يخلُ ذو الفهم قطُّ من معرفة صحَّتها. ولا تظنَّ ـ أيضًا ـ أنَّ إبطال الشَّيء بنفسه تصحيحٌ له فتخطىء، ولم يبطل بنفسه من أجل أنَّه صحَّح إبطاله به فكان ـ حينئذٍ ـ يكون مصحِّحًا مبطلاً؛ وذلك محال، لكنْ لما أبطل نفسه[5] أيقنَّا أنَّه باطل، لأنَّ الحقَّ الصَّحيح لا يبطلِ أصلاً، ولأنَّه نقض حكمه، فكل[6] ما انتقض فباطلِ. وليسَ قولُ من قالَ مبطلاً للنَّظر: «إنَّ النَّظر لا يصحِّح[7] بالنَّظر»؛ قولاً صحيحًا، لأنَّ النَّظر الَّذي به تصحَّح[8] الأشياءُ هو ردُّها إلىٰ

---

(١) م: فيلزمه.
(٢) راجع في مسألة خلق الشرِّ: «الدرة فيما يجب اعتقاده» (الفصل: ٤٧).
(٣) س: حيبه. وأثبتها (ع): عَيْبُه.
(٤) م: بمناقضة.
(٥) س: بنفسه.
(٦) م: وكل.
(٧) س: يصح إلَّا.
(٨) س: تصح.

المقدّمات الأوائل الّتي (قد) قضىٰ الطّبع بصحّتها، فما رجع[1] إليها فشهدتْ له فهو صحيح، وما لم يرجع إليها فهو فاسد، فهذا /النّظر/ هو النّظر الّذي به تصحُّ الأشياءُ لا، أنّ[2] النّظر إنّما صحّ[3] بنظر (آخر).

وإذا انقطع الخصم[4] فقد انقطعت المناظرة، فلهما ـ حينئذٍ ـ أن يبتدئا سؤالاً ثانيًا. وللمنقطع ـ حينئذٍ ـ أن يقول: أنا أسألكَ سؤالاً يتّصل بمسألتنا، وأُلزِمُكَ أنّك قائل كقولي الّذي أنكرتَ عليَّ. وليسَ للآخر أنْ يمتنع من ذلك، فإنْ امتنعَ فهو متسلّل ضعيف، فإن وفّىٰ الآخرُ بشرطه فكلاهما ملومٌ إن لم يرجعا إلىٰ الحقّ إذا عَجَزَ المسؤول عن التّفريق بين القولين، وكما (٣٣٤
نلوم من ظهر إليه برهانٌ فتمادىٰ علىٰ الباطل ولم يرجع إلىٰ موجب البرهان؛ فكذلك نلوم من سارع إلىٰ القبول لما سمع بلا برهان، وكما نَحْمَدُ من رجع إلىٰ موجب البرهان؛ فكذلك نحمد من ثبت علىٰ موجبه ولم يرجع لإقناعٍ سمعه أو سفسطةٍ؛ وإن[5] عجز عن كسرهما، فحصل لنا من[6] هذه المقدّمات حَمدُ من لم يعتقد إلا ما أوجبه البرهان فقط.

والتّكثير من الأدلّة قوّة، وليس يعدُّه عجزًا إلّا جاهل منقطع.

وحقّقْ كلَّ ما تسمعه من خصمك، ولا تتغفّله[7]، وأقِلْه إن أخطأ، ولا تدع مُشْكلاً إلّا وقّفته عليه، فإذا استقرَّ البيانُ سليمًا من النّقص والإِشكال فأجبْ ـ حينئذٍ ـ. وكما[8] تطالب خصمك بذلك فالتزم له (مثله) سواء سواء. وبيّن سؤالك سليمًا من النّقص والإِشكال.

---

(١) س: كما رجعت.
(٢) س: لأن.
(٣) س: يصح.
(٤) س: الحكم.
(٥) س: فإن.
(٦) لنا من: في س: لنا طرين.
(٧) س: تغفله.
(٨) س: وكلما.

وإيَّاك وإدخال ما ليس من المناظرة في المناظرة فهذا من فعل أهل المجون[١]، أو من يريدُ أن يطيل الكلام حتَّىٰ يُنْسِيَ آخرُه أوَّلَهُ ليُنْسَىٰ غَلَطُه وسَقطه. وتأمَّل مقدِّماته ومقدِّماتك، وعكسك وعكسه[٢]، ونتائجه ونتائجك، فلا ترضَ لنفسك من خصمك ولا من نفسك لخصمك[٣] إلَّا بالحقِّ الواضح.

واعلم أنَّه ليسَ علىٰ المرءِ أكثر من نَصْرِ الحقِّ وتَبْيِينِهِ، ثمَّ ليس عليه أن يصوِّر للحواسِّ، أو في النُّفوس ما لا سبيل إلىٰ تصويره، ولا ما لا صورة له أصلًا، كمن أثبت أنَّ الواحدَ الأوَّل لا جوهرٌ، ولا عَرَضٌ، ولا جِسْمٌ، ولا في زمانٍ، ولا في مكانٍ، ولا حاملًا ولا محمولاً، فأرادَ الخصمُ منه أن يشكل له ذلك[٤]، فهذا لا يلزم؛ وهذا كأعمىٰ كَلَّفَ بصيرًا أن يصوِّر له الألوانَ، فهذا ما لا سبيل إليه، وهذا تكليفٌ فاسدٌ لا نقص في العَجْز عنه علىٰ المكلَّف[٥]. وأمَّا ما دام ذلك ممكنًا فواجبٌ علىٰ المكلَّف بيانه بأقصىٰ ما يقدر عليه. ولقد أخبرني مُؤَدِّبي أحمدُ بنُ محمَّدِ بن (٣٣٥
عبد الوارث[٦] ـ رحمه الله ـ أنَّ أباه صوَّر لمولودٍ[٧] كانَ له أعمىٰ وُلِدَ أَكْمَهَ حروف الهجاء أجرامًا من قيرٍ ثمَّ ألمسه إيَّاها حتَّىٰ وقف علىٰ صورها بعقله وحسِّه، ثمَّ ألمسه تراكيبها وقيام الأشياء[٨] منها حتَّى تشكَّل الخطُّ، وكيف يستبان الكتاب، ويقرأ في نفسه، ورفع بذلك عنه غمَّةً عظيمةً. وأمَّا الألوان فلا سبيلَ إلىٰ ذلك فيها، وليس إلَّا الإقرار بما قام به البرهان وإن لم يتشكَّل في النَّفس أصلًا.

---

(١) س: الجنون.
(٢) م: وعكسه وعكسك.
(٣) م: من نفسك لخصمك ولا من خصمك لنفسك.
(٤) راجع في بيان ما في هذا الكلام ما كتبته في «المقدمة» ص: **٢٢٩**.
(٥) س: التكليف.
(٦) ذكره الحميدي في «الجذوة» ١/(١٨٠)، وقال: كان من أهل الأدب والفضل. وأخبرني أبو محمد (ابن حزم): أنه كان مُعَلِّمَه.
(٧) م: لمؤدب.
(٨) م: الأسماء.

ولقد امْتُحِنتُ مَرَّةً ببعض أصدقائنا؛ فإنَّه سامنا أنْ نُرِيَهُ العَرَضَ مُنْخَزِلاً عن الجوهر قائمًا بنفسه، وقال لي: إنْ لم تُرِني ذلكَ فإنِّي لا أصدِّق بالعَرَضِ! فلستُ أُحْصِي كَمْ مَثَّلْتُ له تربيعَ الطِّين، ثمَّ تدويرَه وذهابَ التَّربيع، وبقاءَ الطِّين بحَسْبه، وحركاتِ المَرْء من قيامه وقعوده[1]، وحمرة الثَّوب بعد بياضه، فأبىٰ في كلِّ ذلكَ إلَّا أنْ أريه العرض مزالاً عن الجوهر باقيًا بحسبه يراه في غير جوهر، فلا أحصي كم قلتُ له: إنَّ العرض لو قام بنفسه، وكان كما تريدُ منِّي لم يكن عرضًا، وإنَّما هو عرض لأنَّه بخلاف ما تريدُ /أن تراه عليه./ فلجَّ[2] /وتمادىٰ/ فعُدْتُ إلىٰ أن قلت له مهازلاً: لو أمكنكَ إخراجي عن كرة العالم فربَّما كانَ يمكن ـ حينئذٍ ـ لو أمكنَ انخزال العَرَض عن الجوهر، ولا سبيل إلىٰ كلِّ ذلك أن تراه في غير[3] جوهرٍ؛ فأمَّا والعالم ـ (كلُّه) ـ كرة مصمَّتة، وجوهرة متَّصلة متجاورة الأجزاء، لا تخلخل فيها ولا خلاء، فحتَّىٰ لو انفصل العَرَضُ من جوهرٍ ما، وجاز أن يبقىٰ بعد انفصاله عنه؛ لما صار إلَّا في جوهرٍ آخر، /لا بدَّ من ذلك./ فما (٣٣٦) ردعه هذا الهُزْءُ عمَّا هَجَسَ في نفسه، وفارقته آبيًا، فما أدري أوفِّق بعدي لرفض هذا المرار[4] الهائج أم لا؟! فليس مثل هذا التَّكليف الفاسد، وكون المرء لا تتشكَّل له الحقائق؛ بقادح[5] في البرهان، ولا بملتَفَتٍ إليه. وكفانا من ذلك ـ كلِّه ـ وحسبنا قيام صحَّة ذلك في النَّفس بدلالة العقل علىٰ أنَّه حقٌّ فقط. ولو جاز لكلِّ من لا يتشكَّل في نفسه شيء أن ينكره لجاز للأخشم أن ينكر الرَّوائح، وللَّذي وُلد أعمىٰ أن ينكر الألوان، ولنا أنْ ننكر الفيل والزَّرافة، وكلُّ هذا باطل. وإنَّما يجب علىٰ العاقل أن يثبت ما أثبتَ البرهانُ، ويبطل ما أبطل البرهان، ويقف فيما لم يثبته ولا أبطله البرهانُ[6]

---

(١) م: ثم قعوده.
(٢) س: فلح.
(٣) م: كل.
(٤) س: المراء.
(٥) س: قادح؛ م: بكادح.
(٦) س: برهان.

حتَّىٰ يلوح له الحقُّ. وكذلكَ ليس علينا قسر الألسنة إلىٰ الإقرار بالحقِّ، لكن علينا قسر النُّفوس إلىٰ الإقرار به، وقطع الألسنة عن المعارضة الصَّحيحة لعدم وجودها، إذ لا يتعارض البرهان، وإذا أقمناه فقد أمنَّا أن يقيمه خصمنا، وكذلك ـ أيضًا ـ إن قصَّر مقصِّر عن إقامة البرهان علىٰ حقٍّ يعتقده فذلكَ لا يضرُّ الحقَّ شيئًا. ولا يفرح بهذا من خصمه إلَّا الَّذي يفرح بالأماني، وهو الأحمقُ المضروبُ به المثل. ولا تقنع بغفلة خصمك /بل انظر/ في كلِّ ما يمكن أن يصحَّ به قوله، فإن وجدتَ حقًّا ببرهانٍ فارجع إليه ولا تتردَّد، ولا ترضَ لنفسك ببقاء ساعةٍ آبيًا من قبول الحقِّ. وإنْ وجدتَ تمويهًا فبيِّنه ولا تغترَّ بذهاب خصمك عنه، فلعلَّ غيره من أهل مقالته يتفطَّن لما غاب عنه.

هذا ولا تقنع إلَّا بحقيقة الظَّفَر، ولا تبالِ إنْ قيل عنك: إنَّك مُبْطِلٌ! فلك فيمن نُسِبَ إليه ذلك من المحقِّقين أكرم أُسوة؛ من الأنبياء ـ عليهم السَّلام ـ فمَنْ دونهم. نعم! حتَّىٰ إنَّ كثيرًا منهم قُتِل دفعًا لحقِّه، ونسبةً للباطل إليه. ولا تستوحش مع الحقِّ إلىٰ أحدٍ، فمن كان معه الحقُّ فالخالقُ ـ تعالىٰ ـ معه. ولا تبال بكثرة خصومك، ولا بقِدَم أزمانهم، ولا بتعظيم
النَّاس إيَّاهم، ولا بعزَّتهم[1]، فالحقُّ أكثرُ منهم، وأقدَم، وأعزُّ، وأعظمُ عند (٣٣٧)
كلِّ أحدٍ، وأولىٰ بالتَّعظيم.

وإذا شئت أن تتيقَّن فساد مراعاة ما ذكرنا فتأمَّل أهل كلِّ ملَّةٍ وكلِّ أُمَّةٍ، فإنَّك تجدهم مُطْبِقين علىٰ تعظيم أسلافهم، وصفتهم بكلِّ فضيلةٍ، وبكلِّ خيرٍ، وذمِّ أسلاف من خالفهم. وتأمَّل كلَّ قولٍ يقال، فقد كان القائلونُ به في أوَّل أمره[2] قليلاً، وأكثر ذلك يرجع إلىٰ واحدٍ ثمَّ كثر أتباعه. وفتِّش كلَّ قولٍ قديم تجده قد كان ابنَ ساعة بعد أن لم يكن، ثمَّ مرَّتْ عليه الأيام والشُّهور والسُّنون والدُّهور. فاعلم أنَّ مراعاة هذه الأمور من ضعف العقل، وقلَّة العلم.

---

(١) س: بعدتهم.

(٢) م: مرة.

ولا تبالِ - أيضًا - وإنْ[١] كانوا فضَلاء (علىٰ الحقيقة) فقد يخطىء الفاضلُ ما لم يكن معصومًا. ولو أنَّ ذلكَ الفاضل لاحَ له ما لاحَ لكَ لرَجَعَ إليك، ولو لم يفعل لكان غيرَ فاضلٍ.

وأُخبرك بحكايةٍ؛ لولا رجاؤنا في أنْ يسهُل بها الإنصاف علىٰ من لعلَّه ينافره[٢] ما ذكرناها، وهي: أنّي ناظرتُ رجلاً من أصحابنا في مسألةٍ؛ فَعَلَوْتُهُ فيها لبكوءٍ كانَ في لسانه، وانفصل المجلسُ علىٰ أنّي ظاهرٌ، فلمَّا أتيتُ منزلي حاكَ في نفسي منها شيءٌ، فتطلَّبتها في بعض الكتب، فوجدتُ برهانًا صحيحًا يبيِّنُ بطلانَ قولي وصحَّةَ قولِ خَصْمي، وكانَ معي أحدُ[٣] أصحابنا مِمَّن[٤] شهد ذلكَ المجلسَ، فعرَّفته بذلكَ، ثمَّ رآني[٥] قد علَّمت علىٰ المكان من الكتاب، فقالَ (لي): ما تريد؟ فقلتُ: أريدُ حمل هذا الكتاب وعرضه علىٰ فلانٍ، وإعلامه بأنَّه المحقُّ، وأنّي كنتُ المبطل، وأنّي راجعٌ[٦] إلىٰ قوله. فهَجَمَ عليه من ذلك أمرٌ مُبْهِتٌ، وقالَ لي: وتسمَحُ نفسك بهذا؟! فقلتُ له: نعم، ولو أمكنني ذلكَ في وقتي هذا لما أخَّرْتُه (٣٢٨)
إلىٰ غدٍ.

واعلم أنَّ مثل هذا الفعلَ يكسبك أجمل الذِّكر مع تحلِّيكَ بالإنصاف الَّذي لا شيء يَعْدله.

ولا يكن غرضك أن تُوهم نفسك أنَّك غالب، أو توهم من حضرك مِمَّن يغترُّ بك ويثقُ بحكمك أنَّك غالب، وأنتَ بالحقيقة مغلوبٌ، فتكون خسيسًا وضيعًا جدًّا، وسخيفًا البتَّةَ، وساقط الهمَّة، وبمنزلة[٧] من يوهم

---

(١) م: إن.
(٢) س: ينافر.
(٣) م: معي آخر من.
(٤) م: قد.
(٥) س: ثم إني.
(٦) س: راجعًا.
(٧) س: بمنزلة.

نفسه أنَّه ملكٌ مطاعٌ وهو شقيٌّ منحوسٌ، أو في نصابٍ من يقالُ له: (إنَّك) أبيض مليح! وهو أسود مشوَّه، فيحصِّل مسخرةً ومهزَأَةً عند أهل العقول الَّذين قضاؤُهم هو الحقُّ.

واعلم أنَّ من رضيَ بهذا فهو مغرورٌ[1]، وسبيله سبيل صاحب الأماني؛ فإنَّها[2] بضائع النوكىٰ؛ والمُغرىٰ بها يلتذُّ بها[3] حتَّىٰ إذا ثاب إليه عقله، ونظر في حاله؛ عَلِمَ أنَّه في أضاليل، وأنَّه ليس في يده شيء.

وإيَّاك والالتفاتَ إلىٰ من يتبجَّح بقدرته في[4] الجدل فيبلغ به الجهل والنُّوك إلى أنْ يقول: إنِّي قادر علىٰ أن أجعل الحقَّ باطلاً والباطلَ حقًّا. فلا تصدِّقْ مثلَ هؤلاء الكذَّابين، فإنَّهم سِفْلَةٌ أرذالُ[5]، أهل كذبٍ وشرٍّ ومَخْرَقَةٍ.

واعلم أنَّه لا سبيل إلىٰ ذلك لأحدٍ ولا هو في قوَّة مخلوقٍ أصلاً، والتمويهات كلُّها قد بيَّنتها لك، وهي مضمحلَّة، إذا حُصِّلت وفتشت لم توجد إلَّا دعاوى وحماقاتٍ. ومن فاحش ما يعرض في هذه السُّبل أن يلوح
(٣٣٩) البرهان للمرء فيَخدُوهُ الإلْفُ (بما قد أَلِفَهُ من المذاهب) إلىٰ أن يقولَ: لا بدَّ /أن/ هاهنا حجَّة[6] تعارض هذا البرهان وإن خفيت عنِّي. واعلم أنَّ هذا مغرورٌ شقيٌّ جدًّا، لأنَّه غلَّب ظنَّه علىٰ يقينه، وصدَّق ما لم يصحَّ عنده، وكذَّب ما صحَّ عنده، وأثبتَ ما لعلَّه أن لا يكون، وترك /له/ حاصلاً قد كان؛ وهذا غاية الخذلان، ومثله من ترك برهانًا قد صحَّ عنده لتمويهٍ لم يتدبَّره فحمله التَّهَوُّر علىٰ اعتقاده.

وبالجملة؛ فالجهل لا خير فيه، والعلم إذا لم يستعمله صاحبه فهو أسوأُ حالاً من الجاهل، وعلمه حجَّة زائدة عليه.

---

(١) س: معذور؛ م: فمغرور.
(٢) س: وإنها.
(٣) س: فيها.
(٤) م: على.
(٥) م: أنذال.
(٦) س: حجة برهان.

وإيَّاك وتقليدَ الآباء فقد ذمَّ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ذلك، ولو كانَ محمودًا لَعُذِرَ مَنْ وَجَدَ آباءَه زناةً أو سُرَّاقًا أو علىٰ بعض الخلال الَّتي هي أخبث مِمَّا ذكرنا /في/ أن يقتديَ بهم.

وإيَّاك والاغترارَ بكثرة صواب الواحد؛ فتقبل له قولةً واحدةً بلا برهانٍ، فقد يخطىء في خلال صوابه في ما هو أبينُ وأوضحُ من كثيرٍ مِمَّا أصاب فيه.

واقنعْ من خصمك بالعَجْز عن أن ينصر قوله، ولا تطالبه بالإقرار بالغلبة، فليس ذلك من فِعَال[1] أهل القوَّة. وهذا بابٌ لا يُنْتِجُ شيئًا إلَّا العداوة، وأن توصف بلُؤْم الظَّفر، ولتكن رغبتك في أن تكون محقًّا، عالمًا، /عاقلًا/، غالبًا في الحقيقة، وإن سُمِّيتَ مبطلًا، جاهلًا، أحمق مغلوبًا، أكثر من رغبتك في أن تسمَّىٰ محقًّا، عالمًا، عاقلًا، غالبًا؛ وأنتَ في الحقيقة مبطل، جاهل، /أحمق،/ مغلوب؛ بل لا ترغبْ في هذا[2] أصلًا، /وعادِهِ/، واكرَهْه جدًّا، ولك فيمن وصفه الجهَّال بذلك[3] قبلك من (٣٤٠) المرسلين ـ عليهم السَّلام ـ، والأفاضل المتقدِّمين[4] أفضلُ أسوةٍ، وأكرم[5] قدوةٍ، وكذلك أنْ توصف بالفسق وأنت فاضل؛ خيرٌ من أن توصف بالفضل وأنت فاسق.

وتحفَّظ من الخروج من مسألةٍ إلىٰ مسألةٍ قبل تمام بيان الأُولىٰ[6]، فهذا من أفعال أهل الجهل.

واحذر مكالمة من ليس مذهبه إلَّا المضادَّة والمخالفة، أو الصِّياح[7]

---

(١) م: فعل.
(٢) م: في غير هذا.
(٣) م: بذلك الجهال.
(٤) م: المقدسين.
(٥) م: أكرم... وأفضل.
(٦) س: قبل تمام الأولىٰ وبيانه.
(٧) م: والصياح.

والمغالبة، فلا تتعنَّ به، ولو أمكنك[1] صرفه عن ضلالة بالوعظ لكان حسنًا، فإن لم يكن فبالزَّجر والقدع[2]، فإنْ كانَ ممتنع الجانب؛ فَلْيُجْتَنَبْ كما يُجْتَنَبُ المجنونُ، فأذاه أكثر[3] من أذىٰ كثيرٍ من المجانين.

وتحفَّظ من الكلام بحيثُ يُتَعَصَّبُ عليك ظُلْمًا.

واحذر[4] من أن تجيبَ نفسك عن خصمك؛ مثل أن تقولَ له: إنْ قلتَ كذا؛ لَزِمَكَ[5] كذا! فلعلَّه لا يقولُ ذلكَ فتخزىٰ، إلَّا أن تكونَ[6] مؤلِّفًا، فلا بدَّ لكَ من /ذلك، ومن/ إنصاف خصمك، وتقصِّي حُجَجِه؛ وإلاَّ كنتَ ظالمًا.

وتحفَّظ أن تُقَوِّلَ خَصْمَكَ ما لم يقل[7] فتَكْذِبَ.

وتحفَّظ من أن تجيبَ من[8] لم يسألك فتحصِّلَ علىٰ الخِزْي[9]؛ وأقلُّ ذلك أنْ يُعْرِضَ عنك، فكيف إن قال لك: لم أسألك.

(٣٤١) ولا تتكلَّم علىٰ لسان مناظرٍ[10] غيرك حتَّىٰ يدعَ الكلام، ويبيحَ لك مناظره أن تكلِّمه، فأقلُّ ما في هذا أن يقول لك: أنا غنيٌّ عن نَصْرك. ويقول له خصمه: أنا أقوِّيكَ به مباركًا لكَ[11] فيه. فتخزىٰ جدًّا، /جدًّا/.

---

(١) م: أمكن.
(٢) القَذْع: الكَبْحُ. وقَدَعه وأقدَعَه: كفَّه. وفَرَسَه: كبحه. وفي س: (القذع) - بالمعجمة - وهي الخنا والفُحش والقَذَر. فالمراد بالمهملة بلا شكٍّ.
(٣) م: أعظم.
(٤) س: وتحفظ.
(٥) س: ألزمك.
(٦) م: إن كنت.
(٧) م: يكذب.
(٨) م: ما.
(٩) م: الخزية.
(١٠) م: حاضر.
(١١) م: له.

وإيَّاك والكلام في علم من العلوم حتَّىٰ تتبحَّر فيه، إلَّا علىٰ سبيل[1] الاستفهام والتَّزَيُّد، إلَّا ما أحْسَنْتَ منه فقط.

واعترف لمن هو أعلم منك فهو أَزينُ[2] لك، ولا تَبْخَسْهُ حقَّه فلن يُنْقِصَهُ تَنَقُّصُكَ[3] إيَّاه بل هو نَقْصٌ فيك.

وإيَّاك والامتداحَ بما تُحْسِنُ، واترك ذلك فهو من غيرك فيكَ أحسنُ.

ولا تَحْقِرْ أحدًا حتىٰ تعرف ما عنده؛ فربَّما فَجَأَكَ منه ما لم تحتسب، وليس ذلك إلَّا من فعل أهل النُّوكِ الَّذين لا يحصِّلون.

واحذر كلَّ من لا يُنْصِفُ، وكلَّ من لا يفهم، ولا تكلَّم إلَّا من ترجو إنصافه وفهمه، وأنفق الزَّمان الَّذي يمضي ضياعًا في مكالمة من لا يفهم ولا ينصف فيما هو أعودُ عليكَ؛ تعش غانمًا للفضائل[4]، سالمًا من المَغَايِظِ[5]، وهذان حظَّان جليلان جدًّا. واجعل بدل كلامه[6] حَمْدَ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ علىٰ السَّلامة من مثل حاله، ولا تتكلَّم إلَّا في إبانة حقٍّ أو استبانته.

(واعلم أنَّه لا يقدر أحدٌ علىٰ هذه الشُّروط إلَّا بخَصْلةٍ واحدةٍ؛ وهي أن يروِّض نفسه علىٰ قلَّة المبالاة بمدح النَّاس له أو ذمِّهم إيَّاه، ولكن يجعل وَكْدَهُ طلبَ الحقِّ لنفسه فقط).

وقد ذكرتِ الأوائلُ في صفة المنقطع /الَّذي لا ينصف/ وجوهًا نذكرها وهي:

[الأوَّل]: منها أَنْ يقصِدَ إبطال الحقِّ، أو التَّشكيكَ[7] فيه، ومن هذا (٣٤٢)
النَّوع أَنْ يُحيلَ في جواب ما يُسأل عنه علىٰ أنَّه ممتنعٌ غير ممكن.

---

(١) م: معنى.
(٢) س: فهذا زين.
(٣) س: نقصك. م: فلن ينقصك إياه.
(٤) م: من الفضائل.
(٥) س: المغالط.
(٦) س: كلامك.
(٧) س: التشكك.

والثَّاني: أن يستعملَ البَهْتَ، والرَّقاعة، والمجاهرة بالباطل، ولا يُباليَ بتناقض قوله ولا بفساد ما ذهب إليه[1]، ومن ذلك أن يحكمَ بحكمٍ ثمَّ ينقضه.

والثَّالث: الانتقالُ من قولٍ إلىٰ قولٍ، وسؤالٍ إلىٰ سؤالٍ علىٰ سبيل التَّخليط؛ لا علىٰ سبيل التَّرك، والإنابة[2].

والرَّابع: أن يستعملَ كلامًا مُسْتَغْلِقًا، يظنُّ الجاهلُ أنَّه مملوءٌ حكمةٌ، وهو مملوءٌ هَذَرًا. ومِنْ أقربِ ما حضرني ذِكْره حين كتابي هذا ـ /علىٰ كَثْرة/ هذا الشَّأن في كتب النَّاس ـ فكتابُ أبي الفرج القاضي المسمَّىٰ بـ: «اللُّمع»[3] فإنَّه مملوء كلامًا مغلقًا لا معنىٰ له إلَّا التَّناقض والهدم لما بنىٰ. وفي زماننا /هذا/ من سلك هذه الطَّريق في كلامه؛ فلَعَمْرِي! لقد أوهم خَلْقًا كثيرًا أنَّه يَنْطِقُ بالحكمة، ولَعَمْرِي! إنَّ أكثر كلامه ما يفهمه هو فكيف غيره؟!

والخامسُ: أنْ يُخرِجَ خصمه، ويُلْجِئَهُ إلىٰ تكرار الكلام بلا زيادةِ فائدةٍ، لأنَّه يرجع إلىٰ الموضع الَّذي طُرِدَ عنه، ويلوذ حواليه، بلا حياءٍ، ولا تقوَى، ولا مزيدَ أكثر من وصف قوله بلا حجَّةٍ.

والسَّادس: الإيهامُ بالتَّضاحك، والصِّياح، والمحاكاة، والتَّطْيِيب[4]، والاستجهال، والجفاء، وربَّما بالسَّبِّ[5]، والتَّكفير، واللَّعن، والسَّفه،

---

(١) م: بفساد ما يأتي به.

(٢) س: والإبانة.

(٣) أبو الفرج القاضي، هو: عمرو بن عمر ـ ويقال: ابن محمد ـ بن عبد الله اللَّيثي البغدادي، صحب إسماعيل القاضي وتفقَّه معه، وكان فصيحًا لغويًا، فقيهًا متقدِّمًا، ولم يزل قاضيًا إلى أن مات سنة (٣٣٠) وقيل (٣٣١). ترجم له ابن فرحون في «الدِّيباج المُذْهَب» ٢١٥ ـ ٢١٦؛ وابن النَّديم في «الفهرست» ٢٨٣، وذكرا له من الكتب: «الحاوي في مذهب مالك»، و «اللُّمع في أصول الفقه». وهذا الذي ذكره ابن حزم هنا، ولم أعلم بوجوده مخطوطًا أو مطبوعًا، والله أعلم.

(٤) س: والتطبيب.

(٥) م: السب.

والقَذْف للأمَّهات[1] والآباء، وبالحرىٰ إنْ لم يكنْ لطامٌ وركاضٌ! وأكثر هذه المعاني ليست تكادُ تجد في أكثر أهلِ زمانِنا غيرها، والله المستعان[2].

والنَّاس في كلامهم الَّذي فضلوا به علىٰ البهائم، والَّذي لولاه لكانوا[3] من أشباه الحمير والبقر، علىٰ ثلاثة أصنافٍ[4]: (٣٤٣)

فصنفٌ لا يبالي فيما صرف كلامه مبادرًا إلى الإنكار أو التَّصديق، والمكابرة دونَ تحقيقٍ، فإن سألته إِثْرَ انقضاء كلامه عن القول الَّذي نصر دونَ تحقيقٍ لم يدرِهِ ولا عرفَ مَنْ نصر ولا قولَه، وهذا هو الأغلب في النَّاس، وتجد مَنْ هذه صفتُه يَضِنُّ علىٰ أخيه وجاره بزِبْلٍ مُنْتِنٍ عند رجلَيْ حماره فلا يبذُلُه لمن ينتفع به، وهو أسمح النَّاس بالنُّطق الَّذي بانَ به عن التُّيوس والكِلابِ في غير أجرٍ ولا بِرٍّ؛ لكن في الباطل والوِزْرِ والإفساد، وإن لم يحصِّل من ذلك ظاهرًا إلَّا علىٰ تخشين[5] أنابيب صدره، وتصديع رأسه، واحتدام طَبْعه، وإن سَفِه وسُفِهَ عليه.

---

(١) س: بالأمهات.

(٢) [هذا ما كتبه أبو محمد رحمه الله عن أهل عصره؛ وكان فيهم من العلم والخير والصلاح والأخلاق الحسنة الشيء الكثير بما يتناسب مع قربهم من القرون الخيِّرة، إذ لم تمض على البعثة النبوية الكريمة سوىٰ أربعة قرونٍ ونصف قرنٍ! فماذا نقول نحن في زماننا المتأخِّر هذا وقد قلَّ خيرُه، وعظم شرُّه، وانتشر فيه الجهل بالله وبدينه وشريعته، وانغمس أكثر الناس في ماديات الحياة وشهواتها؟! فالله المسؤول أن يثبتنا علىٰ دينه، ويعيننا علىٰ طاعته، ويحسن خاتمتنا بمنِّه وكرمه. آمين!].

(٣) س: كانوا.

(٤) عرض ابن حزم لهذه الفكرة في «كتاب الأخلاق والسِّير» (١٥٨) فقال: رأيتُ النَّاس في كلامهم ـ الذي هو فَضْلٌ بينهم، وبين الحمير والكلاب والحشرات ـ ينقسمون أقسامًا ثلاثة:

أحدها: لا يبالي فيما أنفَقَ كلامه، فيتكلَّم بكلِّ ما يسبق إلى لسانه غيرَ محقِّقٍ نَصْرَ حقٍّ، ولا إنكار باطلٍ، وهذا هو الأغلب في النَّاس.

والثَّاني: أن يتكلَّم ناصرًا لما وقع في نفسه أنَّه حقٌّ، ودافعًا لما توهَّم أنَّه باطل، غير محقِّقٍ لطلب الحقيقة لكن لجاجًا فيما الْتَزَمَ، وهذا كثير وهو دونَ الأول.

والثَّالث: واضع الكلام في موضعه، وهذا أعزُّ من الكبريت الأحمر.

(٥) س: تحسن.

وصنفٌ آخرُ: ينصرُ ما عَقَدَ عليه نيَّتَهُ واعتَقَدَهُ بغير برهانٍ، فلا يبالي بما نصره من حقٍّ أو باطلٍ، أو محالٍ، أو مكابرةٍ، أو أذىً، وكذلك لا تجده اعتقد ما اعتقد إلَّا إِلْفًا أو تقليدًا أو شهوةً، دون تحرِّي حقٍّ ولا مجانبة باطلٍ، وهؤلاء كثيرٌ، وهم دونَ الأوَّلين.

وصنفٌ ثالثٌ: لا يقصدون إلَّا (إلىٰ) نصر الحقِّ، وقمع الباطل، وهؤلاء قليلٌ جدًّا، ولا أعلم في الموجوداتِ شيئًا أقلَّ منه البتَّةَ، نسألُ الله ـ تعالىٰ ـ أن يثبِّتنا في عدادهم، وأن لا يحيلنا[1] عن هذه الصِّفة الكريمة بِمَنِّهِ؛ آمين! فإنَّ العاقلَ ينبغي له أن يبغض نَفْقَةَ حياته ونُطْقه[2] اللَّذين بهما أبانه خالقه ـ تعالىٰ ـ عن الجمادات، وسائر الحيوانات؛ في غير ما ينتفع به لِمَعَادِهِ أكثر مِمَّا يُبغضُ إنفاقَ ماله الذي هو غادٍ عنه ورائح.

واعلم أن ما ذكرنا من **الوقوف علىٰ الحقائق لا يكون إلَّا بشدَّة البحث**، وشدَّةُ البحث لا تكون إلَّا بكثير[3] المطالعة لجميع الأقوال
(٣٤٤) والآراء، والنَّظر في طبائع الأشياء، وسماع حجَّة كلّ محتجٍّ، والنَّظر فيها وتفتيشها، والإشراف علىٰ الدِّيانات /والآراء/ والنِّحَل، والمذاهب والاختيارات، واختلاف النَّاس، وقراءة كتبهم. فمن ذمَّ من الجهَّال ما ذكرنا /فليعلم أنَّه/ خالفَ ربَّه ـ تعالىٰ ـ فقد أعلمنا[4] ـ عزَّ وجلَّ ـ في كتابه المنزَّل أقوال المختلفين من أهل الجَحْدِ القائلين بأنَّ العالمَ لم يزلْ، ومن أهل الثَّنَوِيَّة[5]، ومن أهل التَّثْلِيثِ، ومن الملْحِدين في صفة كلِّ ذلك؛ لِيُرِيَنا ـ تعالىٰ ـ تناقضَهم وفسادَ أقوالهم[6].

---

(١) (وأن لا يحيلنا) في س: ولا يخلينا.
(٢) م: وموته.
(٣) س: بكثرة.
(٤) م: علمنا.
(٥) م: التثنية.
(٦) [كلام المصنِّف رحمه الله ـ هذا ـ يحتاج إلى تفصيل وتقييد، فقوله: (الوقوف على الحقائق لا يكون إلا بشدة البحث) غير مسلَّم على إطلاقه، بل قد يدركها الإنسانُ بتوفيق الله تعالى له، وبصحة نظره، وسلامة فطرته؛ كما هو حال أكثر أهل الإسلام والسُّنَّة. =

ثمَّ نرجع فنقول: ولا بدَّ لطالب الحقائق من الاطِّلاع علىٰ القرآن ومعانيه، ورُتَب[1] ألفاظه وأحكامه، وحديث النَّبيِّ ﷺ وسِيَرِهِ الجامعة لجميع الفضائل المحمودة في الدُّنيا، والموصلة إلىٰ خيرِ الآخرة. ولا بدَّ له مع ذلكَ من مطالعة الأخبار القديمة والحديثة، والإشراف علىٰ أقسام[2] البلاد، ومعرفة الهَيْئة، والوقوف علىٰ اللُّغة الَّتي تُقْرأ الكُتُبُ المترجَمة بها، والتبحُّر[3] في وجوه المستعمَل منها، ولا بدَّ له /مع ذلك/ من مطالعة

= والتوسُّع في مطالعة الأقوال والآراء غير محمود شرعًا ولا عقلًا ولا تجربةً؛ لأنه غير مأمون العواقب، وقد يؤدي بصاحبه إلى الشك والريب، كما أن فيه تضييع الأوقات، والاشتغال عن الأهم والمهم من العلم النافع والعمل الصالح ودعوة الخلق إليهما.
فمن أراد التوسُّع المذكور وجب عليه النظر في دواعي ذلك، وفي فوائده وثماره؛ فإنْ كانت له منفعة دينية أو دنيوية؛ كان توسُّعه مشروعًا محمودًا، وإن لم تكن له منفعة - تامة أو راجحة - كان صنيعه من حيرة العقل، وحظِّ النفس، ويُخشى عليه أن يكله الله تعالى إليهما؛ فيضيع.
وأما احتجاجه بما ورد في كتاب الله تعالى من ذكر أقوال المخالفين وحججهم؛ فغير مسلَّم أيضًا، لأنها وردت في حدود الحاجة؛ لنقضها وبيان فسادها، وهي مجملة وموجزة مقارنة بما ورد فيه من التقرير المفصَّل للتوحيد وحججه ولوازمه وحقوقه.
والإنسان مفكر بطبعه، لا يتوقف عقلُه عن إنتاج الآراء والتعبير عن التصورات؛ ما دامت فيه حياةٌ، فتتبع جميع ذلك غير مطلوب شرعًا، كما أنَّه متعذِّر واقعًا.
ولو أنَّ أهل العلم والدعوة إلى الله اشتغلوا بذلك؛ لَصَرَفَهُمْ عن حفظ الكتاب والسُّنَّة، والتفقه فيهما، ونشر علومهما بين الناس، لكن فيما هم عليه من قوة اليقين، وصحة الإيمان وطمأنينة القلب بما عندهم من العلم النافع والحجة القاطعة؛ كفاية وغُنية، قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٩﴾ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿٢٠﴾﴾ [آل عمران: ١٨ - ٢٠]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي ۖ وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [يوسف: ١٠٨]، وبالله تعالىٰ التوفيق].

(١) س: وروية.
(٢) س: قسم.
(٣) س: والتَّحري.

النَّحو؛ ويكفيه منه ما يصل به إلىٰ اختلاف المعاني بما يقف عليه من اختلاف الحركات في الألفاظ ومواضع الإعراب[1] منها فقط، وهذا مجموعٌ في كتاب: «الجُمَل» لأبي القاسم عبد الرَّحمٰن بن إسحاق الزَّجَّاجيِّ الدِّمشقيِّ[2].

وأمَّا كلُّ ما تقدَّم فليستكثر منه ما أمكنه، ولذلك حدَّان: حدٌّ هو الغاية، وحدٌّ هو الَّذي لا ينبغي أن يقتصِرَ علىٰ أقل منه. فالحدُّ الأكبرُ هو ألَّا تخلوَ[3]
(٣٤٥) من النَّظر في العلوم الَّتي قدَّمنا إلَّا في (أوقات) أداء الفرائض، والنَّظر فيما لا بدَّ لكَ (منه) من المعاش، وترك كلِّ ما يمكن أن تستغني عنه من أمور الدُّنيا.

واعلم أنَّ نظرَكَ في العلوم علىٰ نيَّة إدراك الحقائق في إنكار الباطل، ونصر الحقِّ، وتعليمه للنَّاس، وهَدْي الجاهل، ومعرفة ما تدين به خالقك ـ عزَّ وجلَّ ـ لئلَّا تعبده[4] علىٰ جهلٍ فتُخْطىء أكثر ممَّا تصيب؛ مِنْ[5] ملَّة الله ـ تعالىٰ ـ، ونِحْلةِ الحقِّ، والمذهبِ المصيبِ في أداءِ ما تعبَّدَكَ به ـ تعالىٰ ـ. ونَفْعُكَ النَّاسَ[6] في أديانِهم وأبدانِهم، وتدبيرِ أمورِهم، وإنفاذ أحكامهم

---

(١) م: حركات الألفاظ ومواقع الإعراب.

(٢) شيخ العربية البغداديُّ النَّحوي (ت: ٣٣٧هـ)، مترجم في «سير أعلام النبلاء» ١٥/(٢٦٨)، وكتابه «الجُمل» في النَّحو مطبوع مشهور، وأفضل طبعاته طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٩٨٤. وقد اعتنىٰ به الأندلسيون وغيرهم فوضعوا عليه شروحًا عدة.
وقد نَصَحَ ابن حزم بدراسته ـ أيضًا ـ في «التلخيص لوجوه التخليص» (ص: ١٣٠ بتحقيقي).

(٣) م: الذي لا تخلو.

(٤) م: تعبد.

(٥) م: في.

(٦) [أشكل عليَّ ضبطُ هذه الفقرة، وما أثبته أعلاه أرجح ما ظهر لي، وذلك أن قوله: (واعلم أن نظرك. . .) يتم بقوله: (وما تعبدك به تعالىٰ)، ثم ابتدأ جملة جديدة. ويمكن أن تضبط هكذا: (واعلم أنَّ نظرك في العلوم. . .ونفعَكَ الناس. . .)، وهنا لا بدَّ من الأخذ برواية (م): (تصيب في ملة الله. . .). ولو كان: (ونفعك) معطوفًا علىٰ: (بإدراك الحقائق)؛ لقال: (ونفعِ الناس).
ووفقًا لما أثبته يكون المراد أنَّ النظرَ في العلوم المختلفة من الدين الحق. وهذا يتَّفق مع ما ذكره آنفًا من أن الوقوف علىٰ الحقائق لا يكون إلَّا بشدَّة البحث].

وسياستهم، وتبصير مَنْ يتولَّىٰ شيئًا من ذلكَ، وتعديل طَبْعِهِ، ونصيحته في ذلك بالحقِّ، وتفهيمه، وتقبيح القبيح لديه؛ أفضلُ عند الله من كلِّ نافلةٍ تتقرَّب بها[1] إليه ـ عزَّ وجلَّ ـ وأعظم أجرًا، وأَعْوَدُ عليكَ من كلِّ مالٍ تتكسَّبه؛ بعدَ ما لا قَوَامَ لجسمك وعيالك إلَّا بهِ؛ مِمَّا لعلَّكَ تَتْرُكُه لمن لو شاهدتَ فِعْلَه فيه[2] بعدكَ لغاظك، ومن كلِّ جاهٍ لعلَّه لا يكسبك إلَّا الإثم، والخوفَ، والتَّعب، والغَيْظ. واعلم أنَّ ذلكَ أعظم ثوابًا، وأفضلُ عاقبة، وأكثرُ منفعةً؛ من صلتك النَّاسَ بالدَّنانير، والدَّراهم. وضررُ الجهل والخطإِ أشدُّ وأعظمُ من ضرر الفقر والخمول.

واعلم أنَّك لا تُورِّثُ العلمَ إلَّا من يُكسبك الحسناتِ وأنتَ مَيْتٌ، والذِّكرَ الطَّيب وأنتَ رميمٌ، ولا يذكرك إلَّا بكلِّ جميلٍ. ولا تورِّثه بعدكَ، ولا تصحب في حياتك في طريقه؛ إلَّا كلَّ فاضلٍ /برٍّ/، ولستَ تصحب في طلب المال والجاه إلَّا أشباه الثَّعالب والذِّئاب.

وأُحَدِّثُكَ في ذلك بما أرجو أنْ ينتفع به قارِئُهُ إنْ شاء الله ـ تعالىٰ ـ، وذلك[3] أنِّي كنتُ مُعْتَقَلاً في يد[4] الملقَّب بالمستكفي؛ وهو: محمَّد بن عبد الرَّحمٰن بن عُبيد الله بن النَّاصر[5]، في مُطْبِقٍ[6] ضيقٍ، وكنتُ لا آمَنُ (٣٤٦)

---

(١) س: من كلِّ ما يتقرَّب به.

(٢) م: فيه فعله.

(٣) م: وهو.

(٤) م: يدي.

(٥) خرج علىٰ ابن عمِّه الملقَّب بالمستظهر بقرطبة، في ذي القعدة (٤١٤)، وقتله وتمكَّن منه. وكان أحمق طائشًا، وزر له أحمد الحايك، ثم إنه قتل وزيره هذا، فقاموا عليه، وخلعوه، وسُجن ثلاثًا لا يُطعم فيها، ثم طردوه، فلحق بالثُّغور، ثم إن بعض أمرائه سمَّه في دجاجة في سنة بضع عشرة وأربع مئة. «جذوة المقتبس» ٥٨/١، و«السِّير» ١٧/(٨٢) و(٢٥٨).

وقد تعرَّض ابن حزم لذكره في «جمهرة الأنساب» ١٠١، و«نقط العروس» (الرسائل: ٤٧/٢) ووصفهُ بأنه كان في نهاية الضعة والسقوط والضعف والتأخر، وأن أتباعه من السفلة هم الذين قاموا علىٰ المستظهر، وقارن بين المستكفي المرواني والمستكفي العباسي.

(٦) المطبِقُ ـ كمُحْسِنٍ ـ: سِجْنٌ تحتَ الأرض. «تاج العروس» (مادة: طبق).

قتلَهُ لأنَّه كانَ سُلطانًا جائرًا، ظالمًا عاديًا، قليلَ الدِّين، كثير الجهل، غير مأمونٍ ولا متثبِّتٍ. وكانَ ذَنْبُنا ـ عندَه ـ صُحْبَتَنا للمستظهر[1] ـ رضي الله عنه ـ وكانَ العيَّارون قد انتزوا[2] بهذا الخاسر علىٰ المستظهر فقتله، واستولىٰ علىٰ الأمر، واعتقلنا حيثُ ذكرنا. وكنتُ مفكِّرًا في مسألةٍ عَويصة من كلِّيات الجُمَل الَّتي تقعُ تحتها معانٍ عظيمة؛ كَثُرَ فيها الشَّغْب قديمًا وحديثًا في أحكام الدِّيانة، وهي متصرِّفة الفروع في جميع أبواب الفقه، فطالتْ فكرتي فيها أيَّامًا وليالِيَ، إلىٰ أن لاحَ لي وجه البيان فيها، وصحَّ لي /وحقَّ لي/ الحقُّ يقينًا في حكمها وانبلجَ، وأنا في الحال الَّتي وصفنا[3]، فبالله الَّذي لا إلٰه إلَّا هو الواحد الأوَّل الخالق، مدبِّر الأمور ـ كلِّها ـ أُقْسِمُ، الَّذي لا يجوزُ القسمُ بسواه، لقد كانَ سروري ـ يومئذٍ ـ وأنا في تلك الحال بظَفَري بالحقِّ فيما كنتُ مشغول البال به، وإشراق الصَّواب لي أشدَّ من سروري بإطلاقي[4] مِمَّا كنتُ فيه، وما أَلَّفْنا كتابنا هذا، وكثيرًا من كتبنا؛ إلَّا ونحن مُغرَّبون مُبعَدُون عن الوطن والأهل والوَلَدِ، مخافون مع ذلك في أنفسنا ظُلمًا وعدوانًا، لا نُسِرُّ[5] هذا بل نُعْلنه، ولا يمكن المطالِبُ[6] إبطال قولنا في ذلك، إلىٰ الله ـ تعالىٰ ـ نشكو، وإيَّاه نستحكم لا سواه، لا إلٰه إلَّا هو. (٣٤٧)

وأمَّا الحدُّ الأصغر الَّذي لا ينبغي للعاقل أن يقصِّر دونه فلينظر الوقتَ

---

(١) هو: أبو المطرِّف عبد الرحمٰن بن هشام بن عبد الجبار بن النَّاصر لدين الله. اختاره أهل قرطبة للخلافة، وبويع في رمضان (٤١٤)، وله (٢٢) سنة، وتلقَّب بالمستظهر، واستوزر ابن حزم وابن شُهَيد. قال عنه ابن حزم: وكان في غاية الأدب والبلاغة والفهم، ورقَّة النفس. ولم تَطُل أيَّامه، بل قام عليه ابن عمِّه المستكفي في ذي القعدة في نفس العام، وقتله ـ كما تقدَّم في الهامش السابق ـ، وسجن ابن حزم وابن عمه أبا المغيرة، وأقام في الخلافة ستة عشر شهرًا عاد بعدها أمر قرطبة إلى بني حمود، وفرَّ المستكفي إلى ناحية الثَّغر. «الجذوة» ١/٥٦، «السِّير» ١٥/(٢١٥).

(٢) س: العبادون قد ابترزوا.

(٣) س: الَّذي وصفتُ.

(٤) م: بانطلاقي.

(٥) س: نستر.

(٦) س: الطالب.

الَّذي ينفرد فيه[1] للفضول من الحديث الَّذي لا يجدي مع جيرانه، أو القعود مُتَبطِّلاً بلا شغلٍ لا مِنْ عملِ أُخرىٰ ولا مِنْ عمل دُنْيا، أو حينَ مَشْيه في الأرض مَرَحًا، وقد نهاه خالقه ـ تعالىٰ ـ عن ذلك[2]، فلْيَجْعَلْ هذه الأوقات[3] للتعلُّم والنَّظر في العلوم الَّتي قدَّمنا، ورياضة طبعه علىٰ العدل الَّذي هو أُسُّ[4] كلِّ فضيلة، فإنَّ العدل يقتضي أن لا يميل لقولٍ علىٰ قولٍ إلَّا ببرهانٍ واضح، ويقتضي له ـ أيضًا ـ أن لا يشتغل بالأدنىٰ ويتركَ الأفضلَ، فإنَّه إنْ فَعل هكذا أوشكَ أنْ يظفر بما فيه الفوز في الدَّارين. وأمَّا الأوقاتُ الَّتي يشتغل فيها أهلُ الجهل إمَّا باللَّذَّات بالمعاصي، وإمَّا بظلم النَّاس في أموالهم، والسَّعي بالفساد في سياستهم، والنَّيل من أعراضهم، والجور عليهم؛ فإنَّ اشتغالهم بالأمراض المُؤلِمَة لأنفسهم، المؤذية لأبدانهم؛ أعود عليهم من ذلك وأفضل، فكيف الاشتغال بالعلوم المؤدِّية إلىٰ خير الدُّنيا وفوز الآخرة؟ وقد قالَ الواحد الأوَّل: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: ٢٨]، وقالَ رسولُ الله ﷺ: «**مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيرًا يُفَقِّهْهُ في الدِّينِ**»[5]. ولا فِقْه إلَّا بمعرفة ما ذكرنا، والإشراف عليه. فمن حُرِمَ ما ذكرنا؛ فما أخوفنا عليه أن يكونَ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ لم يُرِدْ به خيرًا، نعوذُ بالله من ذلك لأنفسنا، ولأبنائنا، ولإخواننا، ولكلِّ أهل الخير والفضل، وما توفيقنا إلَّا بالله ـ عزَّ وجلَّ ـ.

(٣٤٨) واعلم أنَّ مِنْ فَضلِ العِلْم، والإكباب علىٰ طَلَبِه، والعمل بموجبه؛ أنَّك تحصُلُ علىٰ طرد الهمِّ الَّذي هو الغرض الجامع لجميع المقاصد من كلِّ قاصدٍ أوَّلِها عن آخرِها[6]. وبالله ـ تعالىٰ ـ التَّوفيق، وهو حسبنا، ونعم الوكيل، لا إلٰه إلَّا هو.

---

(١) س: به.

(٢) في قوله ـ تعالىٰ ـ: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًاۖ إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ ٱلْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ ٱلْجِبَالَ طُولًا﴾ [الإسراء: ٣٧].

(٣) م: الأقوات.

(٤) س: رأس.

(٥) أخرجه البخاري (٧١)، ومسلم (١٠٣٧).

(٦) فصَّل المصنِّف ـ رحمه الله ـ القول في هذا في «الأخلاق والسِّير» (٥)، فراجعه فإنه نافع جدًا في طرد الهمِّ، ومعرفة السعادة الحقيقيَّة.

[١٩] باب كيفيَّة أخذ المقدِّمات من[١] العلوم الظَّاهرة عند النَّاس بإيجازٍ[٢]:

العلوم الدَّائرة بين النَّاس اليوم المقصودة بالطَّلب اثنا عشر عِلْمًا، ويَنتتِجُ[٣] منها عِلْمان زائدان، وهذه الرُّتبة هي غير الرُّتبة الَّتي كانت عند المتقدِّمين، ولكنَّا إنَّما نتكلَّم علىٰ ما ينتفع به النَّاس في كلِّ زمانٍ ممَّا يتوصَّلون به إلىٰ مطلوبهم من إدراك العلوم بحول الله ـ تعالىٰ ـ وقوَّته.

فالعلوم الَّتي ذكرنا: علم القرآن، وعلم الحديث، وعلم المذاهب، وعلم الفُتْيا، وعلم المنطق، (وعلم النَّحو)، وعلم اللُّغة، وعلم الشِّعْر، وعلم الخبر، وعلم الطِّبِّ، وعلم العدد والهندسة[٤]، وعلم النُّجوم. ويَنْتَتِج[٥] من هذه علم العبارة وعلم البلاغة.

[١] فأمَّا علم القرآن فينقسم أقسامًا، وهي علم: قراءاته، وإعرابه، وغريبه، وتفسيره، وأحكامه. فالمرجوع إليه من علم قراءاته مقدِّمات مقبولة راجعة إلىٰ قُرَّاء مَرْضِيِّين معلومين، راجعة إلىٰ النَّبيِّ ﷺ الَّذي قد قامت البراهينُ علىٰ صحَّة نقلها عنه، وعلىٰ صحَّة ثبوته. وأمَّا إعرابه فهو مقدِّمة صحيحة فيه إذا وُجِدَ[٦] اللَّفظ فيه علىٰ حركاتٍ ما، وهيئة ما، فهو أصلٌ مرجوع إليه. وأمَّا لغته فإلىٰ المعهود منها في اللُّغة العربية. وأمَّا أحكامه فإلىٰ مفهوم ألفاظها، وإلىٰ بيان النَّبيِّ ﷺ لها.

[٢] وأمَّا الحديثُ فينقسم علىٰ قسمين: علم رجاله[٧]، وعلم أحكامه. فأمَّا رجاله[٧] فالمرجوع إليه فيهم مقدِّمات منقولة عن ثقاتٍ شهدوا (٣٤٩)

---

(١) م: في.

(٢) ولابن حزم رسالة مفصَّلة في هذا الباب، اسمها: «مراتب العلوم»، وهي ضمن «رسائل ابن حزم» ٤/٦١ ـ ٩٠.

(٣) س: وينتُج.

(٤) س: وعلم الهندسة.

(٥) س: وينتُج.

(٦) س: أُخِذَ.

(٧) س: رواته. والمعنى هنا واحد.

عليهم بالعدالة أو الجرحة، والشهادة مأخوذة من نصّ القرآن الَّذي ذكرنا صحّته. وأمّا أحكامه فإلىٰ مفهوم ألفاظها، وإلىٰ بناء[1] بعضها علىٰ بعضٍ، علىٰ ما قد شرحنا في غير هذا المكان.

[٣] وأمّا علم المذاهب؛ فما كان منها خارجًا عن المِلَّة الإسلامية فإلىٰ القرآن، وإلىٰ مقدِّمات راجعة إلىٰ أوائل العقل والحسّ علىٰ ما شَرَحْنا في كتاب: «الفصل»[2].

[٤] وأمّا علم المنطق فقد بيَّنّاه في هذا الدِّيوان، وهو المِعْيارُ[3] علىٰ كلِّ علمٍ.

[٥] وأمّا علم الفُتْيا فإلىٰ مقدِّمات مأخوذةٍ من القرآن والحديث اللَّذين صحّا بالبراهين، وإلىٰ إجماع العلماء الأفاضل الَّذي صحّ بالقرآن علىٰ ما بيَّنّا في سائر كتبنا.

[٦] وأمّا علم النَّحو فإلىٰ مقدِّمات محفوظةٍ عن العرب الَّذين نريدُ معرفة تفاهمهم للمعاني (بلغتهم)، وأمّا العلل فيه ففاسدةٌ جدًّا.

[٧] وأمّا علم اللُّغة فإلىٰ ما سُمِعَ ـ أيضًا ـ من العرب بنقل الثِّقات المقبولين أنَّ هذه هي لغتهم.

[٨] وأمّا علم الشِّعْر فإلىٰ ما سُمِعَ ـ أيضًا ـ من استعمالهم في الأوزان خاصَّة دونَ كلِّ وزنٍ يستعمل عند غيرهم، إذ إنَّما يسمِّي النَّاس شِعْرًا

---

(١) م: وبناء. (سقطت بناء من س).

(٢) وردت هذه العبارة في (س) هكذا: (فإلىٰ (القرآن) مقدمات راجعة إلىٰ أوائل العقل والحسّ، وما كان منها في الملة الإسلامية فإلىٰ القرآن وإلىٰ مقدماتٍ راجعة إلى أوائل العقل والحسّ علىٰ ما ذكرنا في كتاب «الفصل»). وقد ضرب الناسخ علىٰ لفظة (القرآن) في الموضع الأول، وذكر القرآن الكريم فيه ضروريٌّ، أما ذكر (ما كان منها في الملة الإسلامية. . .) فيظهر لي أنه وهم، وتغني عنه الفقرة برقم (٥).
ومما تحسن الإشارة إليه هنا أن ناسخ (م) ضبط: «الفَصْل» بفتح الفاء وسكون الصاد.

(٣) س: العبارة.

ما ضمَّته الأعاريضُ فقط؛ الَّتي ذكر النَّديم في «كتابه»[1]. وأمَّا في مستحسنه ومستقبحه فإلىٰ أشياء اصطلح عليها أهل الإكثار من روايته، والإكباب علىٰ تفتيش معانيه؛ من لفظٍ عذبٍ سهلٍ، ومعنىً جامعٍ حسنٍ، وإصابةِ تشبيهٍ، وكنايةٍ مليحةٍ، ونَظْم بديعٍ. (٣٥٠)

[٩] وأمَّا علم الخَبَر فإلىٰ مقدِّمات قد اضطرَّ تواتر النَّقل إلىٰ الإقرار بصحَّتها

(١) النَّديم هو: محمد بن إسحاق البغدادي، أبو الفرج الإخباري الشِّيعي المعتزلي، وهو من أهل الزَّيغ غير موثوق به، ذكره الذهبي في «تاريخ الإسلام» (حوادث ووفيات: ٣٩١ ـ ٤٠٠) في المتوفَّين قبل الأربع مئة، وقال ص٣٩٨: ولا أعلم متى توفي، وإنما كتبته هنا على التَّوَهُّم. وترجم له ابن حجر في «لسان الميزان» ٧٢/٥ وجرحه.
وله كتاب: «الفهرست»، وهو مطبوع، وقد بحثت فيه فلم أجد المعنىٰ الذي أشار إليه ابن حزم. وله أيضًا كتاب «التشبيهات» وهو مفقود. وأغفل الدكتور إحسان عباس هذا الموضع فلم يعلِّق عليه، ولا ذكر النديم ولا كتابه في «الفهارس». وهذا موضع يحتاج إلى مزيد تحقيق، وبالله ـ تعالى ـ التوفيق.
قال عبد الحق التركماني عفا الله عنه: هذا ما علَّقته على هذا الموضع، فاستدرك عليَّ العلامة أبو عبد الرحمٰن ابن عقيل الظاهري في مقدمته لهذا الكتاب (ص) فقال ـ جزاه الله خيرًا ـ: «ليس المراد ما ذكره المحقِّق عن كتاب النديم أن المراد «فهرست ابن النديم» بل النديم لقبُ أديب عروضي له تأليف في الشعر والعروض، ورد بكتابي «العقل العروضي»، وليس بين يديَّ الآن فأتحقَّقه، وأظنُّه: إسحاق الموصلي».
قلتُ: لم يتيسَّر لي الوقوفُ على كتاب «العقل العروضي»، أما إسحاق النَّديم فهو ـ كما قال الذهبيُّ ـ: الإمام العلامة الحافظ ذو الفنون أبو محمد إسحاق بن إبراهيم بن مَيْمُون التَّميميُّ الموصليُّ الأَخباريُّ، صاحبُ الموسيقَى، والشِّعر الرائق، والتَّصانيف الأدبية مع الفقه واللغة، وأيام النَّاس، والبَصَر بالحديث، وعلوّ المرتبة.
قال إبراهيم الحربيُّ: كان ثقةً عالمًا.
وقال الخطيبُ في «تاريخ بغداد» ٣٣٨/٦: كان حلو النَّادرة، حسن المعرفة، جيِّد الشعر، مذكورًا بالسخاء، صنف كتاب «الأغاني» الذي يرويه عنه ابنه حمَّاد.
مات سنة (٢٣٥ هـ). ترجمته ومصادرها في «سير أعلام النبلاء» ١١٨/١١(٤٢)، و«تاريخ الإسلام» ٩٢/١٧ ـ ٩٧؛ كلاهما للحافظ الذهبيِّ رحمه الله.
وترجم له ابن النَّديم في «الفهرست» ص ٢٠٠ ـ ٢٠٣، وذكر أسماء جملة كبيرة من كتبه؛ وليس بينها ما يتعلَّق بعلم العروض، بل لم أجد ـ بعد البحث والتقصي في مصادر كثيرة ـ ما يدلُّ على أن له كتابًا منقولاً أو أثرًا معروفًا في هذا المجال؛ فالظاهرُ أنَّه ـ أيضًا ـ غير مرادٍ من نصِّ ابن حزمٍ. =

. . . .

= وقد تبيَّن لي الآن ـ بما يشبه اليقين ـ أن المراد هو ابنُ عبد ربِّه، وهو: العلامة الأدبي الأخباريُّ أبو عمر أحمد بن محمد بن عَبد ربِّه بن حبيب بن حُدَير المروانيُّ ـ مولى أمير الأندلس هشام بن عبد الرحمٰن الداخل ـ الأندلسيُّ القرطبيُّ، المتوفَّى سنة: (٣٢٨ هـ) بقرطبة.

ترجمته ومصادرها في «السير» ١٥/٢٨٣(١٢٦)، و«تاريخ الإسلام» ٢٤/٢٢٠، ولابن كثير كلام مهم فيه في «البداية والنهاية» ١١/١٩٣.

والأدلة على أنَّه المراد ما يلي:

١ ـ وَصْفُ ابنُ عبد ربِّه بالنَّديم صحيحٌ مطابق لحاله؛ وإن لم يشتهر به؛ فقد كان نديمًا وشاعرًا بالبلاط حوالي آخر حكم محمد الأول، وأيام المنذر، وعبد الله، وبلغ غاية نشاطه الأدبي والشعري في النصف الأول من عهد حكم عبد الرحمٰن الثالث (٣٠٠ ـ ٣٥٠ هـ)؛ كما قال فؤاد سزكين في «تاريخ التراث العربي» ٥/٥٢، وانظر: «الجذوة» للحميدي (الترجمة: ١٧٢).

٢ ـ أن منزلة ابن عبد ربِّه العلميَّة والأدبية، وشهرته الواسعة؛ سببٌ قويٌّ لاعتماد ابن حزم على كتابه وإحالته إليه:

قالَ عنه ابنُ الفرضيِّ (ت: ٣٥١ هـ) في «تاريخ علماء الأندلس» (١١٨): وهو شاعر الأندلس وأديبها، كتبَ النَّاسُ عنه تصنيفَه وشعرَه.

وقال الحميديُّ في «الجذوة» (١٧٢): وكان لأبي عمرَ بالعلم جلالة، وبالأدب رئاسة وشهرة، مع ديانته وصيانته، واتَّفقت له أيامٌ وولاياتٌ للعلم فيها نَفَاقٌ، فَسَادَ بعدَ خمولٍ، وأثرَى بعد فقرٍ، وأُشير بالتفضيل إليه، إلا أنَّه غلب الشعرُ عليه.

وقال ابن خاقان في «مطمح الأنفس» ص ٢٧٠: عالمٌ سادَ بالعلم ورَأس، واقتبسَ به من الحَظْوَةِ ما اقتبس، وشهر بالأندلس حتَّى سار إلى المشرق ذكره، واستطار شَرَرَ الذكاء فكرُه، وكانت له عناية بالعلم وثقة، ورواية له متَّسقة، وأما الأدب فهو كان حُجَّتَه، وبه غمرت الأفهامُ لُجَّتَه.

٣ ـ وإلى ذلك فقد كانت لابن عبد ربِّه عناية فائقةٌ بعلم العروض، وأفردَ فيه تأليفًا ذكره ابن خيرِ الأشبيليُّ (ت: ٥٧٥ هـ) في «فهرسته» ٢/٤٣١(٨٤٤) باسم: «كتاب العروض»، ولم يصلنا هذا الكتاب، لكن لعلَّ فيما أورده في كتابه الشهير: «العقد الفريد» غُنيةً عنه، فقد خصَّص لموضوع العروض والقوافي وعلل الشعر كتابًا مستقلًا من كتب «العقد الفريد» ٦/٢٣٣ ـ ٢٥٥، أسماه: «كتاب الجوهرة الثَّانية في أعاريض الشِّعر»، وقد أورد فيه أرجوزةً في العروض في (١٩٢) بيتًا، اختصره من عروض الخليل بن أحمد الفراهيدي؛ لكنَّه لم يكن مقلدًا له، بل ربَّما تعقَّبه واستدرك عليه، فكان عمله من أهمِّ وأشهر أعمال الأندلسيِّين في هذا الباب. =

من كون البلاد المشهورة، /والممالك المعروفة،/ والملوك المعلومين، ووقائعهم، وسائر أخبارهم، مِمَّا لا شكَّ فيه.

[١٠] وأمَّا علم الطِّبِّ فإلىٰ مقدِّمات صحَّحتها التَّجربة، أو ما بدا وظهر من قوىٰ الأمراض، وما يولِّدها عن اضطراب المزاج، ومقابلة ذلك بقوىٰ الأدوية، وذلك ـ كلُّه ـ راجع إلىٰ أوائل العقل والحسِّ.

[١١] وأمَّا علم العدد والهندسة فمقدِّماته من أوائل العقل ـ كلِّها ـ.

[١٢] وأمَّا علم النُّجوم فينقسم قسمين:

أحدهما: علم هيئة الأفلاك، وقطع الكواكب والشَّمس والقمر والسَّماوات، وأقسام الفلك ومراكزها. فهذا القسم مقدِّماته راجعة إلىٰ مقدِّمات العدد والهندسة، وأوائل العقل والحسِّ.

والقسم الثَّاني: القضايا الكائنةُ بِنُصُبِ[1] انتِقالِ الكواكب والشَّمس والقمر في البروج، ومقابلة بعضها بعضًا، فإنْ صَحَّحت التَّجربةُ شيئًا من ذلكَ صُدِّقَ /به/، وإلاَّ فليسَ هنالك إلَّا أقوالٌ عن قومٍ متقدِّمينَ فقط.

[١٣] وأمَّا علم البلاغة فعلىٰ ما نذكره في بابها بعد هذا؛ إن شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ.

= فهذه الأسباب كافية في الاطمئنان إلىٰ أن ابن حزم عنىٰ ابنَ عبد ربِّه وكتابه في العروض.

ولا يردُ على هذا إغفال أَبي محمدٍ لذكر كتاب ابن عبد ربِّه في رسالته في فضل الأندلس، لأنَّ ابن ربيب القيرواني قد ذكر في رسالته إلى أبي المغيرة عبد الوهاب بن حزم ـ التي ذكر فيها تقصير الأندلس في تخليد علمائهم، ومآثر فضائلهم، وسير ملوكهم ـ شهرة «العقد الفريد» لكنه قال: «على أنَّه يلحقه بعض اللَّوم، لا سيما إذا لم يجعل فضائل بلده واسطةَ عقده، ومناقب ملوكه يتيمة سلكه». فلما وقف أبو محمد ابن حزم على كتاب القيرواني؛ ألَّف رسالته في فضل الأندلس، وأعرض عن ذكر «العقد» لصحة النقد الوارد عليه، والله أعلم. انظر: «نفح الطيب» للمقَّري ١٥٦/٣ ـ ١٥٨.

(١) النُّصُب ـ بضمتين ـ: كلُّ ما جُعلَ عَلَمًا. والنَّصْبُ: العلَم المنصوب. «القاموس» (مادة: نصب).

[١٤] وأمَّا علم العبارة فإلىٰ أشياءَ رُوِيَتْ عن رسول الله ﷺ، وعن أفاضل مِنْ أهل هذا العلم. وملاك هٰذين العِلْمين التَّوسع في جميع العلوم مع الطَّبع والموافقة في أصل الخِلْقة.

وقد انتهينا إلىٰ ما أردنا من إحكام القول في البرهان وتوابعه، وما يُشَبَّهُ(١) به مِمَّا ليس ببرهانٍ.

والحمد لله ربِّ العالمين (كثيرًا، لا شريك له، وحسبنا الله ونعم الوكيل).

❋ ❋ ❋

---

(١) س: تَشَبَّه.



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ
وصلّى الله على سيّدنا محمد وآله

[٧] كتاب البلاغة[١] (٣٥١)

قد تكلَّم أرسطاطاليس في هذا الباب، وتكلَّم النَّاس فيه كثيرًا، وقد أحكم فيه قُدامة بن جعفر الكاتب[٢] كتابًا حسنًا، وبلغنا حين تأليفنا هذا أنَّ صديقَنا أحمدَ بن عبد الملك بن شُهَيْدٍ[٣] ألَّف في ذلك كتابًا، وهو من

(١) هذا يقابل كتاب «ريطوريقا» بين كتب أرسطاطاليس.

(٢) أبو الفرج الكاتب الإخباري البغدادي، أحد البلغاء، كان فيلسوفًا نصرانيًا فأسلم على يد المكتفي بالله. وكان موصوفًا بمعرفة علم المنطق. له كتاب «الخراج»، و«نقد الشّعر» وغير ذلك. «تاريخ الإسلام» (حوادث ووفيات: ٣٠١ ـ ٣١٠هـ) ص٣٢٤، و«البداية والنهاية» ٢٢٠/١١ في وفيات سنة (٣٣٧هـ).
قال الدكتور إحسان عباس: لست أظن أن ابن حزم يشير إلى كتاب (نقد الشعر)، على أنه في البلاغة، فإنه يلحق بالبويطيقا، وقد ذكر أبو حيَّان التوحيدي (الإمتاع: ١٤٥/٢) أن المرتبة الثالثة في كتاب الخراج تدور حول النثر. فلعلَّ هذا هو المعنيُّ هنا.

(٣) العلاّمة البليغ، جاحظ وقته: أبو عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد (٣٨٢ ـ ٤٢٦) ربيب الدّولة العامرية. أثَّر في نفسه زوال المجد العامري في قرطبة، ولكنّه لم يهاجر من بلده كما فعل ابن درّاج أو صديقه ابن حزم. شارك في الحياة السياسية عندما جاء المستظهر مع ابن حزم ثم مدح بني حمود المتغلبين على قرطبة، وأصيب في آخر أيامه بفالج أقعده. وكان مسرفًا في كرمه، شديد الذهاب بالنفس، مائلاً إلى الفكاهة، والهزل، معجبًا بشعره، زاريًا على بني قومه وخاصة طبقة المؤدبين. وقد شهر بين المشارقة برسالة التوابع والزوابع. أما كتابه الذي يذكره ابن حزم في البلاغة فقد أورد ابن بسام بعض فقر منه في «الذخيرة». ترجمته في «الجذوة» ١/(٢٣٣)، و«الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» ١١٨/١ ـ ٢٠٧، و«سير أعلام النبلاء» ١٧/(٣٢٣).

المتمكِّنين من علم البلاغة الأقوياء فيه (جدًّا)، وقد كتب إلينا يخبرنا بذلك، إلَّا أنَّنا لم نَرَ الكتابَ بعدُ فغنينا بالكتب الَّتي ذكرنا عن الإيغال في الكلام في هذا الشَّأن، ولكنَّا نتكلَّم فيه بإيجازٍ جامعٍ، ونحيل علىٰ ما قد بيَّنه غيرنا ممَّن سمَّينا ومِمَّن نُسَمِّي؛ إنْ شاء الله ـ عزَّ وجلَّ ـ فنقول ـ وبالله تعالىٰ نتأيَّد ـ:

البلاغةُ قد تختلف في اللُّغات علىٰ قدرِ ما يَسْتَحْسِنُ أهل كلِّ لغةٍ من مواقع ألفاظها علىٰ المعاني الَّتي تتَّفق في كلِّ لغةٍ. وقد تكون معدودةً في البلاغة ألفاظٌ مستغربةٌ؛ فإذا كثر استعمالهم لها[1] لم تُعَدَّ في البلاغة ولا استحسنت. ونقول: البلاغةُ ما فهمه العاميُّ كفهم الخاصيِّ، وكان بلفظٍ يَنْتَبِهُ (٣٥٢) له العاميُّ لأنَّه لا عهد له /بمثله، ويتنبَّه له الخاصيُّ لأنَّه لا عهد له/ بمثل نَظْمه ومعناه، واستوعب المراد ـ كلَّه ـ، ولم يزدْ فيه ما ليس منه، ولا حذف ممَّا يحتاج من ذلك المطلوب شيئًا، وقرَّب علىٰ المخاطَب به فهمَه، ولوضوحه وتقريبه ما بَعُدَ، وكثر من المعاني، وسهل عليه حفظه لِقِصَرِهِ وسهولة ألفاظه. وملاكُ ذلك الاختصارُ لِمَنْ يَفْهَمُ، والشَّرحُ لمَنْ لا يفهم، وتركُ التِّكرار لمَنْ قَبِلَ ولم يَغْفُلْ، وإدمانُ التِّكرار لمن لم يقبل أو غَفَلَ.

وهذا الذي ذكرنا ينقسم قسمين:

أحدهما: مائلٌ إلىٰ الألفاظ المعهودة عند العامَّة؛ كبلاغة عَمْرِو بن بحرٍ الجاحظ[2]، وقسم مائل إلىٰ الألفاظ غير المعهودة عند العامَّة؛ كبلاغة الحسن البصريِّ[3]، وسهل بن هارون[4]. ثمَّ يحدث بينهما قسم ثالثٌ أَخَذَ

(١) م: فإذا كثرت استعمالها.

(٢) أبو عثمان البصري المعتزلي (ت: ٢٥٥هـ)؛ صاحب: «البيان والتبيين» و«الحيوان» وغيرهما من الكتب الشهيرة.

(٣) الحسن بن أبي الحسن يسار البصري (ت: ١١٠هـ)، الفقيه الزاهد الواعظ، من أئمة التابعين.

(٤) سهل بن هارون: كان فصيحًا شاعرًا أديبًا، فارسيَّ الأصل، شعوبيَّ المذهب، شديدَ التَّعصب على العرب مشهورًا بالبخل، اتَّصل بخدمة المأمون، وتولَّى خزانةَ الحكمة له، وكانت فيها كتب الفلسفة التي جُلبت من قبرص. =

مِنْ كِلاَ الوجهين؛ كبلاغة صاحب ترجمة: «كَلِيلَةَ ودِمْنَةَ»؛ ابنَ المقَفَّعِ كان أو غيره[1]. ثمَّ بلاغة النَّاس تحتَ هذه الطَّرائق الَّتي ذكرنا.

وأمَّا نظم القرآن فإنَّ منزِّلَهُ ـ تعالىٰ ـ مَنَعَ مِنَ القُدْرَةِ علىٰ مِثْلِهِ، وحالَ بين البلغاء وبين المجيء بما يُشْبهه[2]. وقد كانَ أحدثَ ابن درَّاج[3] عندنا نوعًا من البلاغة ما بين الخُطَب والرَّسائل. وأمَّا المتأخِّرون فإنَّا نقول: إنَّهم مبعَدُون عن البلاغة، ومقرَّبون من الصَّلف والتَّزيُّد، حاشا الحاتميَّ[4]، وبديع الزمان[5]؛ فهما مائلان نحو طريقة سهل بن هارون.

= قال الجاحظُ في «البيان والتبيين» ٤٢/١: ومن الخطباء الشُّعراء الذين جمعوا الشعر والخطب، والرسائل الطوال والقصار، والكتب الكبار المجلدة، والسير الحسان المولَّدة، والأخبار المدوَّنة: سهل بن هارون بن راهيبوني الكاتب، صاحب كتاب «ثعلة وعفرة» في معارضة كتاب «كليلة ودمنة» وكتاب «الإخوان»، وكتاب «المسائل»، وكتاب «المخزومي والهذلية»، وغير ذلك من الكتب.

ترجمته في «الفهرست» لابن النَّديم ص ١٧٤، و«معجم الأدباء» ٤٠٤/٣، و«الوافي بالوَفَيات» ١٣/١٦، و«فوات الوفيات» ٣٨٦/١، و«الأعلام» للزِّركلي ٢١٢/٣.

(١) قال الدكتور إحسان عبَّاس: إن عدم الجزم هنا له دلالته، فكأن ابن حزم لا يقطع بأن ابن المقفع هو مترجم كليلة ودمنة.

وعبد الله بن المقفَّع: أحد المشهورين بالكتابة والبلاغة والترسُّل، كان فارسيًا فأسلم، وكان يُتَّهم بالزندقة، قُتل سنة (١٤٥هـ). ترجمته ومصادرها في «السير» ٢٠٨/٦(١٠٤)، و«تاريخ الإسلام» ١٩٨/٩.

(٢) هذا قول القائلين بالصَّرفة، وقد قال بها بعض المعتزلة وبعض الأشاعرة، وانتصر له ابن حزم في «الفصل» ١٧/٣ ـ ٢٢. ومقتضىٰ هذا أن القرآن ليس معجزًا في ذاته، وإنما المعجز هو المنع. وهذا رأي باطل، والحق أن القرآن في أعلى درجات الإعجاز في بلاغته، وأن الإنس والجن قد عجزوا عن الإتيان بمثله. وتفصيل هذا فيما علَّقته علىٰ «الدرة فيما يجب اعتقاده» للمصنِّف ـ رحمه الله ـ.

(٣) أبو عمر أحمد بن دراج القَسْطَلي: من كبار الأدباء في عصره، كان يجمع إلى الشعر قدرة على الترسل. «الذخيرة» ٣٤/١، و«الجذوة» ١/(١٨٦).

(٤) ستأتي ترجمته (ص:٦٢٤).

(٥) هو العلامة البليغ أبو الفضل أحمد بن الحسين بن يحيى الهَمَذاني (ت: ٣٩٨هـ)، صاحب كتاب «المقامات» وهو مطبوع مشهور.

فهذه حقيقة البلاغة ومعناها، قد جمعناه، والحمد لله ربِّ العالمين.

ولا بدَّ لمن أرادَ علم البلاغة من أن يضرب في جميع العلوم الَّتي قدَّمنا قبل هذا بنصيبٍ، وأكثر ذلك القرآنُ، والحديث، والأخبار، وكتبُ(٣٥٣) عمرِو بن بحرٍ، ويكونَ مع ذلك مطبوعًا فيه؛ وإلَّا لم يكن بليغًا، والطَّبع لا ينفع مع عدم التَّوسع في العلوم.

تَمَّ كتابُ البلاغة، والحمد لله ربِّ العالمين، وصلَّىٰ الله علىٰ محمَّدٍ وآله.





بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[٨] كتابُ الشّعْر (٣٥٤)

هذه صناعة قالَ فيها بعضُ الحكماء: كلُّ شيءٍ يزيِّنه الصِّدْقُ إلَّا السَّاعي والشَّاعر؛ فإنَّ الصِّدقَ يشينهما فحسبكَ بما تسمع. وقال المتقدِّمون: الشِّعر كَذِبٌ. ولهذا[١] منعه الله نبيَّه ﷺ فقالَ ـ عزَّ وجلَّ ـ: ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓ﴾ [يس: ٦٩]، وأخبر ـ تعالىٰ ـ أنَّهم: ﴿يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٦]. ونهىٰ النَّبيُّ ﷺ عن الإكثار منه[٢]. وإنَّما ذلكَ لأنَّه كَذِبٌ إلَّا ما خَرَجَ عن حدِّ الشِّعْر فجاء مجيءَ الحِكَم والمواعظ ومدح النَّبيِّ ﷺ. وأمَّا ما عدا ذلكَ فإنَّ قائله إنْ تحرَّىٰ الصِّدْقَ فقال[٣]:

اللَّيْلُ ليلٌ والنَّهارُ نهار والبَغْل بَغْلٌ والحِمَار حِمَار

---

(١) ولهذا في م: ولأمرٍ ما.

(٢) م: (نهىٰ عليه السلام). وهو في قوله ﷺ: **«لأَنْ يَمْتَلِىءَ جَوْفُ رَجُلٍ قَيْحًا يَرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَمْتَلِىءَ شِعْرًا»**. أخرجه البخاريُّ (٦١٥٥)، ومسلم (٢٢٥٧) من حديث: أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ. وقوله: (يريه): قال النَّووي: من الوَرْي، وهو داء يفسد الجوف، ومعناه: قَيْحًا يأكل جوفَه ويفسده.

(٣) ذكر ابن سعيد في «المُغْرِب في حُلَىٰ المَغْرب» ٨٠/٢: أن ابن هانىء الأندلسي حين قصد جعفر بن علي صاحب الزَّاب الأوسط وجد بابه معمورًا من الشعراء وعلم أن وزيره وخواصّه فضلاء لا يتركون مثله يقرُبُ من ملكهم، فخاف أن يحولوا بينه وبين الوصول إليه فتزيًا بزيٍّ بربريٍّ، وكتب علىٰ كتف شاةٍ هذين البيتين، ووقف للوزير وقال له: أنا شاعر مُفْلِقٌ أريد أنشد الملك هذا الشِّعر. =

والـدِّيـكُ دِيـكٌ والـحَـمَـامَـةُ مِـثْـلَـه　　وكــلاهــمــا طَـيْـرٌ لــه مِــنْــقَــار

صارَ في نصاب مَنْ يُهْزَأُ به، ويُسْخَر منه، ويَدْخُل في المضاحك، حتَّىٰ إذا كذب وأغرق فقال:

أَلِـفَ الـسُّـقْـمُ جِـسْـمَـهُ والأَنِـيـنُ　　وبَـرَاهُ الـهـوىٰ فَـمَـا يَـسْـتَـبِـيـنُ
لا تَـرَاهُ الـظُّـنُـونُ إلَّا ظُـنُـونـا　　وهـو أَخْـفَـىٰ مِـنْ أَنْ تَـراهُ الـظُّـنُـونُ
قَـدْ سَـمِـعْـنَـا أَنِـيـنَـهُ مِـنْ قَـرِيـبٍ　　فاطْلُبُوا الشَّخْصَ حَيْثُ كانَ الأَنِينُ
لَـمْ يَـعِـشْ أَنَّـه جَـلِـيـدٌ ولَـكِـنْ　　ذَابَ سُقْمًا[1] فَلَمْ تَـجِدْهُ المنُونُ

حَسُنَ[2] ومَلُحَ، ولكنَّا نتكلَّم فيه بمقدارِ ما يَحْسُنُ فنقول: الشِّعْر (٣٠٠
ينقسم ثلاثةَ أقسام: صناعة، وطبع[3]، وبراعة.

فالصِّناعة هي التَّأليف الجامع للاستعارة والإشارة[4]، والتَّحليق علىٰ المعاني والكناية عنها، وربُّ هذا الباب من المتقدِّمين: زهير (بن أبي سلمىٰ)، ومن المُحْدَثين: حبيب (بن أوس)[5].

والطَّبع هو ما لم يقع فيه تكلُّفٌ، وكان لفظه عاميًّا لا فضل فيه عن معناه، حتَّىٰ لو أردتَ التعبيرَ عن ذلك المعنىٰ بمنثورٍ لم تأتِ بأسهلَ ولا أخصرَ[6] من ذلك اللَّفظ، ورَبُّ هذا الباب من المتقدِّمين جَرِيرٌ، ومن المُحْدَثِينَ: الحسن[7].

= فضحك الوزير، وأراد أن يطرف به الملك، فأدخل عليه ليضحك منه، فأنشده قصيدته: «أليلتنا إذ أرسلت واردًا وحفا...» فقام إليه جعفر وعانقه وعرف أنه ابن هانىء، وخلع عليه.

(١) م: وجدًا.
(٢) س: حمق.
(٣) م: وطبعًا.
(٤) س: بالأشياء.
(٥) هو: أبو تمَّام الطائي (ت: ٢٣١هـ).
(٦) س: أذعر.
(٧) هو أبو نواس الحسن بن هانىء (ت: ١٩٨هـ).

والبراعة هي التَّصرف في دقيق المعاني وبعيدها، والإكثار فيما لا عهد للنَّاس بالقول فيه، وإصابة التَّشبيه، وتحسين المعنىٰ اللَّطيف، ورَبُّ هذا الباب من المتقدِّمين: امرؤ القيس، ومن المتأخِّرين: علي بن العباس الرُّومي(١).

وأشعار سائر النَّاس راجعة إلىٰ الأقسام الَّتي ذكرنا ومركَّبة منها. وأمَّا من أراد التَّمَهُّر في أقسام الشِّعر ومختاره، وأفانين التَّصرف في محاسنه؛ فلينظر في كتاب قدامة بن جعفر في نقد الشِّعر، وفي كُتُب أبي علي الحاتميّ(٢) ففيها (كفاية) الكفاية، والتَّوسعُ والإيعابُ لهذا المعنىٰ. وكون المرء شاعرًا ليسَ مكتسبًا لكنَّها جِبِلَّةٌ إلَّا أنَّه يقوىٰ(٣) صاحبها بالتَّوسع في قراءة الأشعار وتدبُّرها. (٣٥٦

وإذ قد تكلَّمنا في الشِّعر بكلامٍ جامعٍ لأقسامه، وانقضىٰ أَرَبُنا؛ فنقول:

---

(١) ابن الرُّومي (ت: ٢٨٣هـ): له ديوان ضخم شرحه: محمد شريف سليم، وطُبع بمطبعة الهلال من سنة (١٣٣٥هـ /١٩١٧م) إلى سنة (١٣٣٧هـ /١٩١٩م)، كما طبعه كامل كيلاني في ثلاثة أجزاء مع مقدمة لعباس محمود العقاد، سنة (١٣٤٤هـ /١٩٢٥م)، وأكمل طبعاته وأفضلها بتحقيق د. حسين نصار، صدرت عن الهيئة المصرية العامة للكتاب من سنة (١٣٩٣هـ /١٩٧٣م) إلى سنة (١٤٠١هـ /١٩٨١م) في ستة مجلدات كبيرة.

(٢) إمام اللغة والأدب أبو علي محمَّد بن الحسن بن المظفَّر البغداديُّ الكاتب (ت: ٣٨٨هـ). ترجمته ومصادرها في «السير» ٤٩٩/١٦، و«تاريخ الإسلام» ٢٧/١٦.
من كتبه المطبوعة: كتاب: «المعمرين من العرب وطرف من أخبارهم وما قالوه في منتهى أعمارهم» مطبعة السعادة: ١٣٢٣هـ /١٩٠٥م، وبعنوان: «المعمرون والوصايا» تحقيق: عبد الكريم عامر، دار إحياء الكتب العربية: ١٣٨١هـ /١٩٦١م، و«الرسالة الموضحة في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبي وساقط شعره» تحقيق: د. محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت: ١٩٦٥، و«الحلية المحاضرة في صناعة الشعر» تحقيق: د. هلال ناجي، دار مكتبة الحياة: ١٩٧٨م، وبتحقيق: جعفر الكناني، دار الرشيد، بغداد: ١٩٧٩م، و«فعلت وأفعلت» تحقيق: خليل إبراهيم العطية، جامعة البصرة: ١٩٧٩م، و«النخل» تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار اللواء: ١٩٨٥م، و«فحولة الشعراء» تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، مكتبة النهضة المصرية: ١٩٩١م.

(٣) س: أننا نقوي.

هذا (هو) حدُّ المنطق الَّذي يحذر[1] منه من اتَّبع الظُّنونَ، وتركَ اليقين، قد كَشَفْنا غامضه، وسَهَّلنا مطلبه، وكفينا صاحبه تشنيع الجاهلين، وشَعْوذة المُمَخْرِقينَ، وحَيْرة المتوهِّمين، ولله الشُّكْرُ خالق الأوَّلين والآخرين، فلنختم كتابنا بما به بدأناه فنقولُ: الحمدُ لله ربِّ العالمين، وصلَّى الله علىٰ محمَّدٍ خاتم أنبيائه ورسله، وسلَّم تسليمًا (كثيرًا).

(تَمَّ كتابُ: التَّقريب لحدِّ المنطق، تأليف: الإمام الأوحد البارع أبي محمَّدٍ عليِّ بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن يزيد ـ رضوان الله عليه ـ).



(١) س: تحذر.



استدراك

١ ـ أرسلتُ قائمة كتب ابن حزم المفقودة التي أوردتها في المقدمة (ص: ١٦ ـ ٣٨)؛ إلى أخي في الله الباحث المتقن سمير قدوري؛ فأفادني ـ جزاه الله خيرًا، ونفع به ـ ببعض الملاحظات والاستدراكات المفيدة، غير أني لم أتمكن من إلحاقها هنا، فأرجو أن أتمكن من دراستها في مقدمة كتاب آخر من كتب ابن حزم ضمن هذه السلسلة، وبالله تعالى التوفيق.

٢ ـ مجموع ما في كتاب ابن حزم رحمه الله من الشعر بيتٌ لأبي تمام الطائي (ص: ٣٢٠)، وبيتان لابن هانئ الأندلسي (ص: ٦٢٢) وهو أبو القاسم محمد بن هانئ بن محمد بن سعدون الأزدي الأندلسي (ت: ٣٦٢هـ)، وأربعة أبيات (ص: ٦٢٣) فاتني توثيقها هناك، فأقول: هذه الأبيات ترد في ديوان الوأواء الدمشقي، وهو أبو الفرج محمد بن أحمد العناني (ت: ٣٨٥ هـ)، وهذا نص الديوان:

أَلِفَ السُّقْمُ جِسْمَهُ وَالحَنِينُ ... وَبَرَاهُ الهَوى فَلَيْسَ يَبِينُ
قَدْ سَمِعنَا أَنِينَهُ مِنْ قَرِيبٍ ... فَاطْلُبوا الجِسْمَ حَيْثُ كَانَ الأَنِينُ
لَمْ يَعِشْ أَنَّهُ جَلِيدٌ وَلَكِنْ ... طَلَبَتْهُ فَلَمْ تَجِدْهُ المَنُونُ
لا تَراهُ العُيُونُ إلا ظُنُوناً ... وَهْوَ أَخْفى مِنْ أَنْ تَراهُ العُيُونُ
فَهْوَ حَيٌّ لَمْ يَحْوِهِ طَرْفُ حَيٍّ ... وَهْوَ مَيْتٌ في جِسْمِهِ مَدْفُونُ

والظاهر أن الوأواء استوحى هذه الأبيات من بيتين لديك الجن (ت:

٢٣٥ هـ)، فقد قال أبو هلال العسكري في «ديوان المعاني»: قال ديك الجنِّ وبالغ:

أنحلَ الوجدُ جسمَهُ والحنينُ ... وبَرَاهُ الهوى فما يستبين
لم يعِشْ أنه جليدٌ ولكنْ ... دَقَّ جدًّا فما تراهُ المنون

وهكذا أوردهما النويري في «نهاية الأرب في فنون الأدب».



مصادر التحقيق

١ ـ **ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري**: د. عبدالحليم عويس، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة: ط ١٤٠٩/٢.

٢ ـ **ابن حزم الأندلسي ومنهجه في دراسة العقائد والفرق الكلامية**: د. مجيد خلف منشد، دار ابن حزم، بيروت: ١٤٢٢.

٣ ـ **ابن حزم الأندلسي: المفكر الظاهري الموسوعي**: د. زكريا إبراهيم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة: ١٩٩٦م.

٤ ـ **ابن حزم خلال ألف عام**: لأبي عبدالرحمٰن ابن عقيل الظاهري، دار الغرب الإسلامي، بيروت: ١٤٠٢.

٥ ـ **ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان**: د. محمود علي حماية، دار المعارف، القاهرة: ١٩٨٣م.

٦ ـ **ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق**: لوديع واصف مصطفى، المجمع الثقافي في أبو ظبي، ٢٠٠٠م.

٧ ـ **أبجد العلوم**: لصديق حسن خان، ت: عبدالجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٩٧٨م.

٨ ـ **الأخلاق والسير**: لأبي محمد ابن حزم الأندلسيِّ، ت: إيفا رياض، مراجعة وتقديم وتعليق: عبدالحق التركماني، مركز البحوث الإسلامية في السويد، ودار ابن حزم في بيروت: ١٤٢١.

٩ ـ **الأدب المفرد**: لمحمد بن إسماعيل البخاري، ت: محمد فؤاد عبدالباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت: ١٤٠٩.

١٠ ـ **الأصول والفروع**: لأبي محمد ابن حزم، ت: د. عاطف العراقي، د. سهير فضل الله أبو وافية، د. إبراهيم إبراهيم هلال، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة: ١٤٢٥.

١١ ـ **الأعلام**: لخير الدين الزِّركلي، دار العلم للملايين، بيروت: ١٩٩٠م.

١٢ ـ **الإبانة عن أصول الديانة**: لأبي الحسن الأشعري، ت: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة: ١٣٩٧.

١٣ ـ **الإتقان في علوم القرآن**: للسيوطي، القاهرة: ١٣٧٠هـ، ودار الفكر، بيروت: ١٤١٦، ودار الكتب العلمية، بيروت: ١٤٢٠.

١٤ ـ **الإجابة لما استدركته عائشة على الصحابة**: للزركشي، ت: سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي، بيروت: ط٢/ ١٣٩٠هـ، ط٤/ ١٤٢٠.

١٥ ـ **الإحاطة في أخبار غرناطة**: للسان الدين الخطيب، ت: محمد عبدالله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة: ١٩٧٧م.

١٦ ـ **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبَّان**: للأمير علاء الدين بن بلبان الفارسي، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٤١٨.

١٧ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**: لأبي محمد ابن حزم الأندلسيِّ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ودار الحديث، القاهرة: ط١/ ١٤٠٤.

١٨ ـ **إِخبار العلماء بأَخبار الحكماء**: للقفطي، دار الآثار، بيروت.

١٩ ـ **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**: لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت: ١٤٠٥.

٢٠ ـ **إصلاح المساجد**: لجمال الدين القاسمي، تخريج: الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت: ط٥/١٤٠٣.

٢١ ـ **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التأريخ**: للسخاوي، ت: صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٩٨٦م.

٢٢ ـ **إيران في عهد الساسانيين**: لأرثر كرسيتنسن، ترجمة يحيى الخشاب، راجعه عبدالوهاب عزام، دار النهضة العربية، بيروت: ١٩٨٢م.

٢٣ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**: للزركشي، دار الكتبي ط١/١٤١٤هـ، ودار الكتب العلمية، بيروت: ١٤٢١.

٢٤ ـ **البداية والنِّهاية**: لأبي الفداء ابن كثير الدمشقي، مكتبة المعارف ودار ابن حزم: بيروت (مصوَّرة عن الطبعة المنيريَّة).

٢٥ ـ **البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير**: لابن الملقن، دار الهجرة، السعودية: ١٤٢٥.

٢٦ ـ **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**: لأحمد بن يحيى بن عُميرة الضَّبِّي، ت: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت: ١٤١٠.

٢٧ ـ **البُلغة في تراجم أئمة النَّحو واللُّغة**: لمجد الدين الفيروزآبادي، ت: محمد المصري، مركز المخطوطات والتراث، الكويت: ١٩٨٧م.
٢٨ ـ **بيان الدليل على بطلان التحليل**: لابن تيمية، ت: فيحان المطيري، مكتبة لينة، مصر: ١٤١٦.
٢٩ ـ **البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب**: لابن عذاري المراكشي، ت: ج. س. كولان، وليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت: ١٤١٨.
٣٠ ـ **بيان تلبيس الجهمية**: لابن تيمية، ت: محمد بن عبدالرحمٰن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة حرسها الله: ١٣٩٢.
٣١ ـ **البيان والتبيين**: للجاحظ، ت: عبدالسلام هارون، القاهرة: ١٩٦٠م.
٣٢ ـ **تاج العروس من جواهر القاموس**: للزَّبيدي، دار الفكر، بيروت: ١٤١٤.
٣٣ ـ **تاريخ الإسلام ووفَيَات المشاهير والأعلام**: لمحمد بن أحمد بن عثمان الذَّهبي التركماني، ت: عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت: ١٤٢١.
٣٤ ـ **تاريخ الفلسلفة اليونانية**: د. يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
٣٥ ـ **تاريخ اليعقوبي**: أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر اليعقوبي، دار صادر، بيروت.
٣٦ ـ **تاريخ بغداد**: للخطيب البغدادي، مصورة بيروت عن ط: القاهرة ١٩٣١م.
٣٧ ـ **تاريخ علماء الأندلس**: لابن الفرضي، ت: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت: ١٤١٠.
٣٨ ـ **تحريم آلات الطَّرب**: لمحمد ناصر الدين الألباني، دار الصديق، الجبيل، السعودية: ١٤٢٢.
٣٩ ـ **تدريب الراوي**: للسيوطي، ت: عبدالوهاب عبداللطيف، مكتبة الرياض، ودار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٧.
٤٠ ـ **تذكرة الحفاظ**: لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي التركماني، دار إحياء التراث العربي (مصورة عن الهندية).
٤١ ـ **ترتيب المدارك**: عياض بن موسى اليحصبي القاضي، ت: أحمد بن بكير محمود، مكتبة الحياة، بيروت: ١٩٦٧م.
٤٢ ـ **التعريفات**: للجرجاني، ت: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت: ١٤٠٥.
٤٣ ـ **التكملة لكتاب الصلة**: لابن الأبَّار، ت: عبدالسلام الهراس، دار الفكر، بيروت: ١٤١٥.

٤٤ ـ **التلخيص الحبير**: لابن حجر، ت: عبدالله هاشم اليماني، المدينة المنورة: ١٣٨٤.
٤٥ ـ **التلخيص لوجوه التخليص**: لابن حزم، ت: عبدالحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت: ١٤٢٣.
٤٦ ـ **جامع البيان في تأويل آي القرءان**: لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٨.
٤٧ ـ **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**: لابن البيطار المالقي، لبنان.
٤٨ ـ **جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس**: لأبي عبدالله محمد بن أبي نصر الحميدي، ت: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت: ١٤١٠.
٤٩ ـ **جمهرة أنساب العرب**: لأبي محمد بن حزم، ت: عبدالسلام هارون، دار المعارف، القاهرة: ١٩٦٢.
٥٠ ـ **الحيوان**: للجاحظ، ت: عبدالسلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٥١ ـ **درء تعارض العقل والنقل**: لابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض: ١٤١١.
٥٢ ـ **الدرّة فيما يجب اعتقاده**: لأبي محمد ابن حزم الأندلسي، ت: عبدالحق التركماني، مركز البحوث الإسلامية في السويد، ،دار ابن حزم، بيروت (قيد الطبع).
٥٣ ـ **دقائق التفسير**: لابن تيمية، ت: د. محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق: ١٤٠٤.
٥٤ ـ **الدليل عند الظاهرية**: د. نور الدين الخادمي، دار ابن حزم، بيروت: ١٤٢١.
٥٥ ـ **الديباج المُذَهب في معرفة أعيان المذهب**: لابن فرحون، ت: مأمون الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٧.
٥٦ ـ **الذَّخيرة في محاسن أهل الجزيرة**: لابن بسَّام الشنتريني، ت: إحسان عبَّاس، بيروت: ١٩٧٨م.
٥٧ ـ **ذيل ميزان الاعتدال**: لزين الدين العراقي، ت: أبو رضا الرفاعي، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٦.
٥٨ ـ **الردُّ على المنطقيين**: لابن تيمية، ت: الشيخ عبدالصمد شرف الدين، دار القيمة، بومباي: ١٣٦٨هـ، والطبعة المجدَّدة لها: مؤسسة الريان، بيروت: ١٤٢٦.
٥٩ ـ **رسائل ابن حزم الأندلسي**: تحقيق: إحسان عبَّاس، المؤسسة العربية للدراسات والنَّشر، بيروت: ١٩٨٧م.

٦٠ - **الرسالة الباهرة في الرد على أهل الأقوال الفاسدة**: لابن حزم، ت: محمد صغير حسن المعصومي، مجمع اللغة العربية بدمشق: ١٤٠٩.

٦١ - **الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات وأصول الديانات**: لأبي عمرو الداني، ت: دغش العجمي، دار الإمام أحمد، الكويت: ١٤٢١.

٦٢ - **الروض المعطار في خبر الأقطار**: محمد بن عبدالمنعم الحميري، ت: إحسان عبَّاس، مكتبة لبنان، بيروت: ١٩٨٤.

٦٣ - **سلسلة الأحاديث الصحيحة**: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض: ١٤١٧.

٦٤ - **السنة**: لعبدالله ابن الإمام أحمد، ت: محمد سعيد القحطاني، دار ابن القيم، الدمام: ١٤٠٦.

٦٥ - **السُنَن**: لأبي داود سليمان بن الأشعث السِّجستاني، دار ابن حزم، بيروت: ١٤٢٢.

٦٦ - **السُنَن**: لأبي عبدالرحمٰن أحمد بن شُعيب النَّسائي، دار ابن حزم، بيروت: ١٤٢٠.

٦٧ - **السُنَن**: لأبي عبدالله محمد بن يزيد الربعي، ابن ماجة، دار ابن حزم، بيروت: ١٤١٩.

٦٨ - **السُنَن**: لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، ت: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبدالباقي، تصوير دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٦٩ - **السُنَن**: لأبي محمد عبدالله بن عبدالرحمٰن الدَّارمي، ت: حسين الداراني، دار ابن حزم، بيروت: ١٤٢١.

٧٠ - **سير أعلام النبلاء**: لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت: جماعة، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٤١٧.

٧١ - **شذرات الذَّهب في أخبار من ذَهَب**: لابن العماد الحنبلي، دار المسيرة، بيروت.

٧٢ - **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**: للالكائي، ت: أحمد بن سعد حمدان وآخرين، دار طيبة، الرياض: ١٤١٥.

٧٣ - **شرح العقيدة الأصفهانية**: لابن تيمية، ت: إبراهيم سعيداي، مكتبة الرشد، الرياض: ١٤١٥.

٧٤ - **شرح العقيدة الطَّحاوية**: لابن أبي العزِّ الحنفي، ت: عبدالله التركي، وشعيب الأرنوؤط، دار الهجرة، أبها: ١٤١٩، والإصدار الثاني: مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٤٢٢.

٧٥ - **شرح ديوان المتنبي**: لابن الإفليلي، ت: مصطفى عليان، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٩٩٨.
٧٦ - **صحيح البخاري**: مع شرحه: (فتح الباري).
٧٧ - **صحيح مسلم بن الحجاج**: ت: محمد فؤاد عبدالباقي، دار ابن حزم: ١٤١٦.
٧٨ - **الصفدية**: لابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، دار الفضيلة، الرياض: ١٤٢١.
٧٩ - **الصِّلَة [لتاريخ علماء الأندلس لابن الفرضيّ]**: لأبي القاسم خلف بن عبدالملك الخزرجي؛ ابن بشكوال، ت: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت: ١٤١٠.
٨٠ - **الصواعق المرسلة**: لابن القيم، ت: د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض: ١٤١٨.
٨١ - **طبقات الأمم**: لصاعد الأندلسي، ت: حياة بوعلوان، دار الطليعة، بيروت: ١٩٨٥م.
٨٢ - **طبقات الشافعية الكبرى**: لابن السبكي، ت: الطناحي والحلو، دار هجر، القاهرة: ١٤١٣.
٨٣ - **طبقات علماء الحديث**: لمحمد بن أحمد بن عبدالهادي الدمشقي، ت: أكرم البوشي، إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٤١٧.
٨٤ - **ظاهرية ابن حزم الأندلسي: نظرية المعرفة ومناهج البحث**: د. أنور خالد الزغبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان: ١٤١٧.
٨٥ - **العقد الفريد**: لابن عبد ربِّه، ت: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العربية، بيروت: ١٩٨٣م.
٨٦ - **عيون الأخبار**: لابن قتيبة الدينوري، دار الكتب المصرية: ١٩٦٣م.
٨٧ - **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**: لابن أبي صبيعة، ت: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.
٨٨ - **الفتاوى الكبرى**: لأبي العباس ابن تيمية النميري، تقديم: حسنين محمد مخلوف، تصوير دار المعرفة، بيروت.
٨٩ - **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**: لابن حجر العسقلاني، مكتبة دار السلام، الرياض: ١٤١٨.
٩٠ - **فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية في علم التّفسير**: لمحمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، بيروت.
٩١ - **الفصل في الملل والأهواء والنّحل**: لأبي محمد ابن حزم الأندلسي، تصوير دار صادر في بيروت لطبعة المطبعة الأدبية بمصر: ١٣١٧. وت: عبدالرحمٰن عميرة، ومحمد إبراهيم نصر، دار الجيل، بيروت.

٩٢ ـ **فضل الصلاة على النبي ﷺ**: إسماعيل بن إسحاق القاضي، ت: عبدالحق التركماني، رمادي للنشر، الدمام: ١٤١٧.
٩٣ ـ **الفكر المنطقي الإسلامي**: دراسة في جهود ابن حزم الأندلسي: لمحمد جلوب فرحان، الموصل: ١٩٨٨م.
٩٤ ـ **فهرسة اللبلي**: أحمد بن يوسف الفهري، ت: ياسين يوسف وعواد أبو زينة، دار الغرب الإسلامي، بيروت: ١٤٠٨.
٩٥ ـ **فهرسة ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنَّفة في ضروب العلم وأنواع المعارف**: لأبي بكر محمد بن خير الأُموي الإشبيلي، ت: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت: ١٤١٠.
٩٦ ـ **الفهرست**: لابن النديم، دار المعرفة، بيروت: ١٣٩٨.
٩٧ ـ **فوات الوفيات**: لابن شاكر الكتبي، دار الكتب العلمية، بيروت: ٢٠٠٠م.
٩٨ ـ **القاموس المحيط**: لمجد الدين الفيروزآبادي، ت: محمد عبدالرحمٰن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ١٤١٧.
٩٩ ـ **الكتاب المقدَّس وهو العهد الجديد والعهد القديم (وهو الكتاب المحرَّف)**: دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.
١٠٠ ـ **كشف الظنون**: لحاجي خليفة، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٣.
١٠١ ـ **لسان العرب**: لابن منظور، دار صادر، بيروت.
١٠٢ ـ **لسان الميزان**: لابن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت: ١٣٩٠.
١٠٣ ـ **المجالسة ونوادر العلم**: للدينوري، ت: مشهور حسن سلمان، دار ابن حزم، بيروت: ١٤٢٣.
١٠٤ ـ **مجموع الفتاوى**: لأبي العباس ابن تيمية النميري، ت: عبدالرحمٰن القاسمي وابنه، الرياض.
١٠٥ ـ **المجموع شرح المهذَّب**: ليحيى بن شرف النَّووي، دار الفكر، بيروت: ١٤١٧.
١٠٦ ـ **محاضرات الأدباء**: للأصبهاني، ت: عمر الطباع، دار القلم، بيروت: ١٤٢٠.
١٠٧ ـ **المحرر في الحديث**: لابن عبدالهادي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٠٨ ـ **المحلَّى بالآثار**: لأبي محمد ابن حزم الأندلسي، دار الجيل، بيروت (مصورة الطبعة المنيرية).
١٠٩ ـ **مختصر طوق الحمامة وظل الغمامة**: لأبي محمد ابن حزم الأندلسي، ت: عبدالحق التركماني، مركز البحوث الإسلامية في السويد، ودار ابن حزم، بيروت: ١٤٢٣.

١١٠ ـ **مدخل إلى علم المنطق، المنطق التقليدي**: د. مهدي فضل الله، دار الطليعة، بيروت: ١٩٧٧م.
١١١ ـ **المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام**: د. محمد عبدالستار أحمد نصار، دار الأنصار، القاهرة: ١٩٧٩م.
١١٢ ـ **مرآة الجنان**: لليافعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة: ١٤١٣.
١١٣ ـ **المستدرك على الصحيحين**: لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، ت: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١١. (والعزو للطبعة الهندية)
١١٤ ـ **المسند**: للإمام أحمد بن محمد بن حنبل، ت: جماعة، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٤٢١.
١١٥ ـ **مطمح الأنفس**: لابن خاقان، ت: محمد علي شوايكة، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٩٨٣م.
١١٦ ـ **معالم السنن**: للخطابي، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٦.
١١٧ ـ **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**: عبدالواحد المرَّاكشي، ت خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٩.
١١٨ ـ **معجم الأدباء**: لياقوت الحموي، دار المأمون.
١١٩ ـ **معجم البلدان**: لياقوت الحموي دار صادر، بيروت: ١٩٧٧.
١٢٠ ـ **معجم فقه ابن حزم**: لمحمد المنتصر الكتَّاني، دار الجيل، بيروت: ١٤١٦.
١٢١ ـ **المغرب في حلي المغرب**: ابن سعيد الغرناطي، ت: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٧.
١٢٢ ـ **المغني**: لابن قدامة المقدسي، ت: د. عبدالله التركي، ود. عبدالفتاح الحلو، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية: ط٣/ ١٤١٧.
١٢٣ ـ **مقدمة علوم الحديث**: لابن الصلاح، ت: نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت: ١٣٩٧.
١٢٤ ـ **المقصد الأرشد**: لابن مفلح، ت: د. عبدالرحمٰن العثيمين، مكتبة الرشد، الرياض: ١٤١٠.
١٢٥ ـ **المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى**: لأبي حامد الغزالي، ت: فضلة شحادة، دار المشرق، بيروت: ١٩٧١م.
١٢٦ ـ **الملل والنحل**: للشهرستاني، بهامش الفصل، المطبعة الأدبية بمصر: ١٣١٧ هـ، تصوير: دار صادر، بيروت.

١٢٧ ـ **مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي**: د. عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت: ط٢/ ١٤١٤.
١٢٨ ـ **منطق أرسطو**: الترجمة العربية القديمة، ت: عبدالرحمٰن بدوي، دار القلم: ١٩٨٠م.
١٢٩ ـ **المنطق وتاريخه من أرسطو حتّى راسل**: لروبير بلانشي، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية، بيروت: ٢٠٠٢م.
١٣٠ ـ **منهاج السنة النبوية**، لابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض: ١٤٠٦.
١٣١ ـ **منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص**، دراسة في تراث ابن حزم: د. أحمد طاهر عبدالرحمٰن النقيب، دار ابن حزم في الرياض: ١٤٢٥.
١٣٢ ـ **موافقة الخبر الخبر**: لابن حجر، ت: حمدي السلفي وصبحي السامرائي، مكتبة الرشد، الرياض: ١٤١٩.
١٣٣ ـ **الموسوعة الفلسفية**: د. عبدالمنعم حنفي، دار ابن زيدون، بيروت.
١٣٤ ـ **موسوعة مصطلحات علم المنطق**: د. رفيق العجم ورفاقه، مكتبة لبنان، بيروت: ١٩٩٦.
١٣٥ ـ **الموطَّأ**: للإمام مالك بن أنس، ت: محمد فؤاد عبدالباقي، تصوير دار إحياء التراث العربي.
١٣٦ ـ **ميزان الاعتدال**: للذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٦.
١٣٧ ـ **نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية**: للزيلعي، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٦هـ، عن طبعة المجلس العلمي، الهند.
١٣٨ ـ **نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان**: د. محمد السيد الجليند، القاهرة: ١٤٠٦.
١٣٩ ـ **نفح الطيب من غُصن الأندلس الرَّطيب**: لأحمد بن المَقَّري التلمساني، ت: إحسان عباس، دار صادر: ١٩٩٧.
١٤٠ ـ **النكت على ابن الصلاح**: لابن حجر، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٤.
١٤١ ـ **الوافي بالوفيات**: لخليل بن أيبك الصفدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ١٤٢٠.
١٤٢ ـ **وَفَيَات الأعيان وأنباء أبناء الزَّمان**: لأبي العباس شمس الدين بن خلكان، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت: ١٩٧٢.
١٤٣ ـ **يحيى بن معين وكتابه التاريخ برواية الدوري**: ت: أحمد محمد نور سيف، جامعة أم القرى، مكة حرسها الله: ١٣٩٩.

فهارس الكتاب

١ ـ فهرس الآيات الكريمة.

٢ ـ فهرس الأحاديث الشريفة.

٣ ـ فهرس الأعلام والملل والفرق والطوائف.

٤ ـ فهرس المصطلحات والمفردات.

٥ ـ فهرس الكتب.

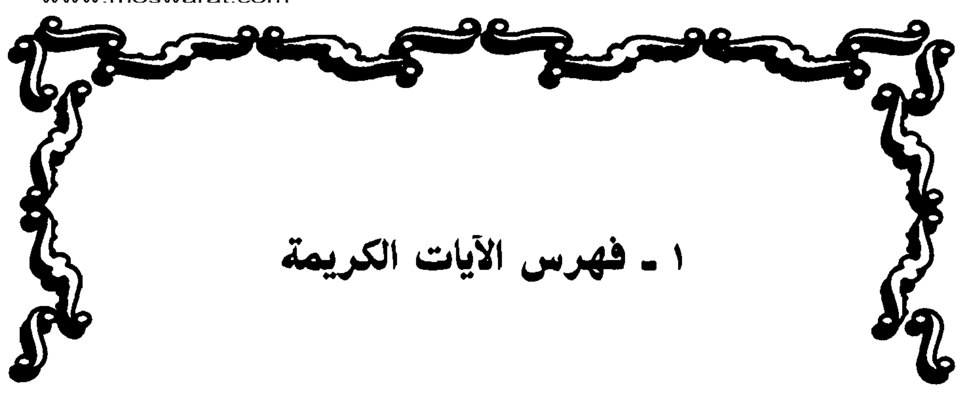
٦ ـ فهرس مسائل الاعتقاد.

٧ ـ كشاف شخصية ابن حزم.

٨ ـ فهرس الموضوعات التفصيلي.

٩ ـ فهرس محتوى الكتاب الإجمالي.

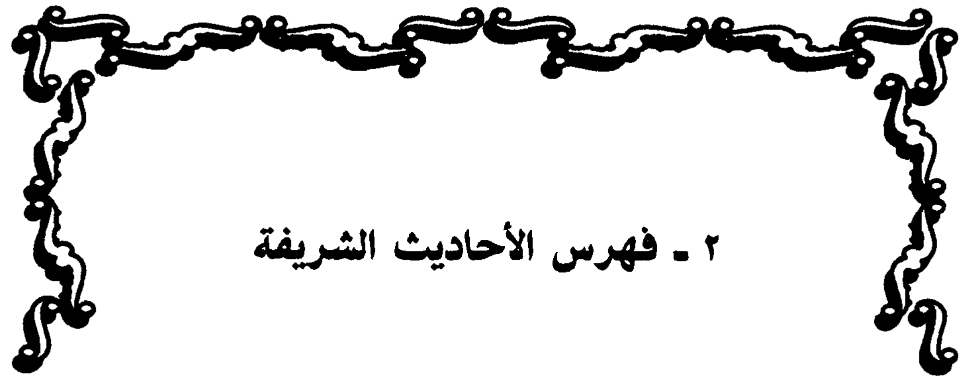




١ ـ فهرس الآيات الكريمة

السورة	رقم الآية	الصفحة
	٢٣	٥٣٧
	٣٦	٣١٧
	٣٧	٦١١
	٤٢	٣٥٢
الكهف	١٠٣ ـ ١٠٤	٥٤٨
طه	٦٦	٥٧٦
الأنبياء	٢٣	٥٥٩
الحج	٤٦	٥٧٦
المؤمنون	١١٦	٣٥٣
	٨٦ ـ ٨٧	٣٥٣
النُّور	٢	٥٣٢
	٣٥	٥٨٠
	٤٠	٥٨٠
الشُّعراء	٢٢٦	٦٢٢
النَّمل	٨	٣٥٦
	٢٣	٣٥٣
	٥٢	٤٢٥
	٦٤	٣١٧، ٥٨٧
	١٢٥	٥٤٨، ٥٨٧
فاطر	٢٨	٥٧٠، ٦١١
يس	٣٩	٤٢١
	٦٩	٦٢٢
الزمر	٦	٤٢٣
	١٨	٥٨٠
	٦٢	٣١١
	٧٥	٣٥٢
غافر	٧	٣٥٢
	١٥ ـ ١٦	٣٥٢
فصّلت	٤٢	٣٢٢

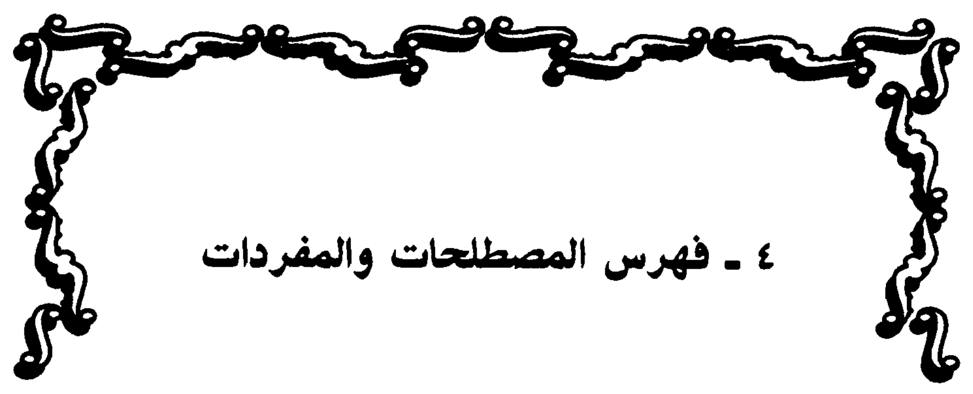




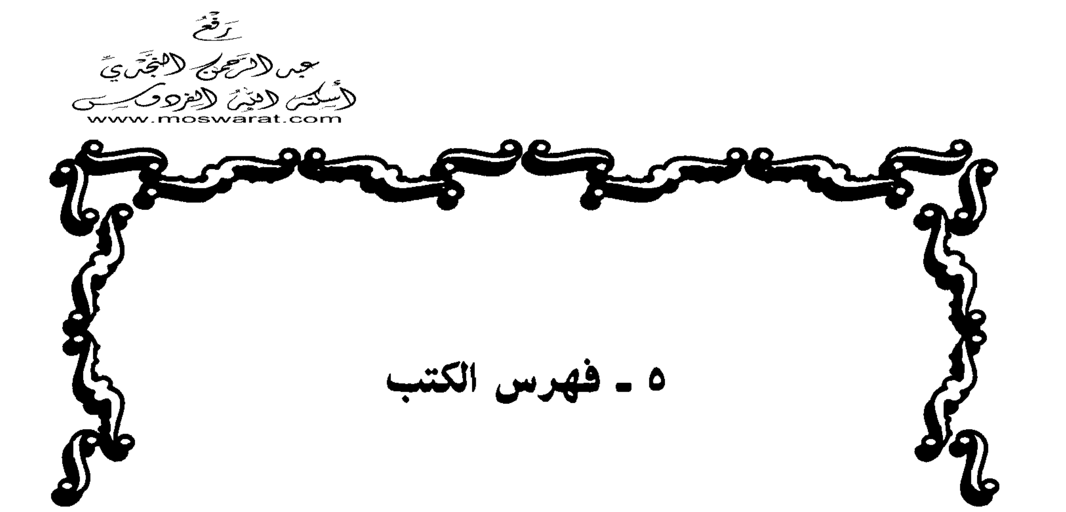
٢ ـ فهرس الأحاديث الشريفة

٣ ـ فهرس الأعلام والملل والفرق والطوائف





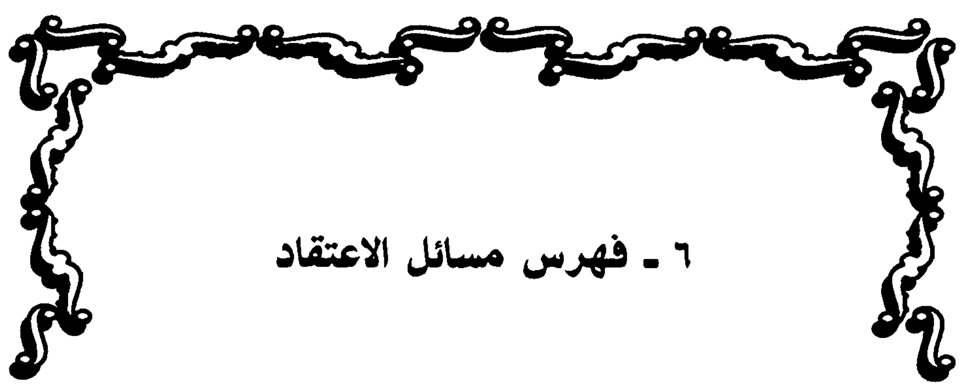
٤ ـ فهرس المصطلحات والمفردات



٥ - فهرس الكتب



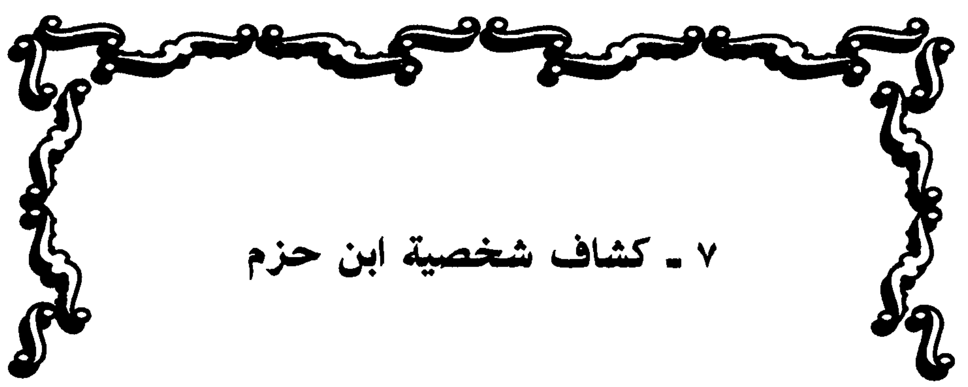




٦ ـ فهرس مسائل الاعتقاد

الموضوع	الصفحة
الفاعل الأول ليس جسمًا	٤٠٠، ٥٥٤، ٥٦٧
كلام الله تعالى	٤٤٢، ٥٥٤
الباري لا يدخل تحت حدٍّ	٥٨٣
مسألة اللفظ بالقرآن	٥٦٩
عصمة الأنبياء	٥٣٦
من أتى بمعجزات فهو نبي	٥٢١
معراج النبيِّ ﷺ	٤٢٤
يوم القيامة	٤٢٥
خلق الشَّرِّ	٥٩٣
علم النفس بعد مفارقتها الجسد	٤١٦
إنكاره حقيقة السحر	٥١٧
المفاضلة بين الخلق، وتفضيل الملائكة	٥٤١
نفي العلل في الشرائع	٥٥٩، ٥٧٧

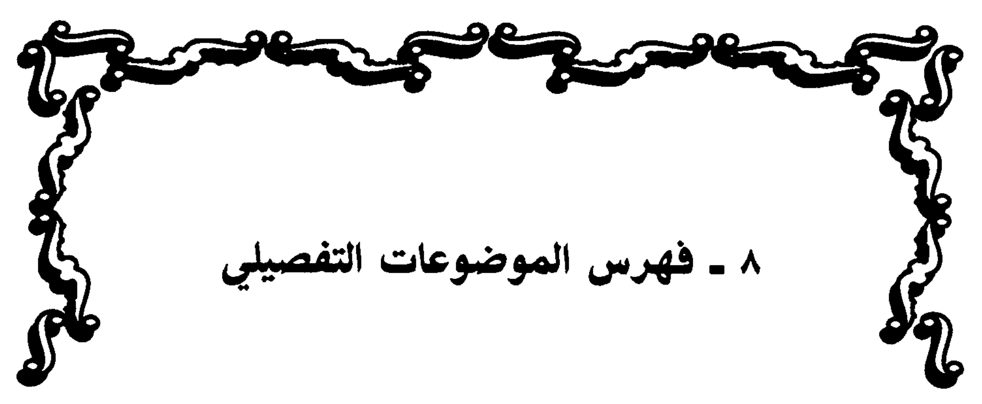




٧ ـ كشاف شخصية ابن حزم

الموضوع	الصفحة





٨ ـ فهرس الموضوعات التفصيلي

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
٦ ـ الدراسات عن الكتاب باللغات الأعجمية	٢٧٨
٧ ـ الترجمات	٢٧٩
٨ ـ منهج التحقيق	٢٨٠
نماذج من النسختين المخطوطتين	٢٨٣
نص كتاب: «التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه»	**٣٠٩ ـ ٦٢٥**
مقدمة ابن حزم لكتابه	٣١١
التبرير الشرعي للاشتغال بالمنطق	٣١٢
مراتب البيان	٣١٣
نشأة علم المنطق	٣١٦
الكتب الثمانية لمنطق أرسطو	٣١٦
مواقف الناس من علم المنطق	٣١٧
١ ـ قوم حكموا بلا علم	٣١٧
٢ ـ قوم جهلوا ولم يفهموا	٣١٨
٣ ـ قوم عقولهم مدخولة وأهواؤهم مَؤُوفة	٣١٩
٤ ـ قوم أذهانهم صافية وأفكارهم نقية!	٣١٩
منهج التصنيف وغرضه	٣٢٠
شرط الانتفاع بمادة الكتاب	٣٢١
الرد على دعوى فاسدة للمصنف	٣٢٢
منفعة علم المنطق	٣٢٢
أنواع التصنيف السّبعة التي لا يؤلف أهل العلم إلا فيها	٣٢٤
نوع تأليف ابن حزم وغرضه من كتابه	٣٢٤
المدخل إلى المنطق أو إيساغوجي	**٣٢٦ ـ ٣٦٤**
١ ـ الكلام في انقسام الأصوات المسموعة	٣٢٦
الصوت الذي يدل على معنى: إما بالطبع وإما بالقصد	٣٢٧
أصوات الحيوان	٣٢٨
الصوت الدال بالقصد على شخص واحد	٣٢٨
المراد بالشخص	٣٢٨

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
قضية غير محصلة، قضية مسلوبة، متغيرة في المحمول	٤٤٢
شروط النقض التام على ما أوجبه خصمك، وهو من آداب المناظرة	٤٤٢
١ ـ اتحاد الموضوع في الإيجاب والنفي	٤٤٢
خطأ لابن حزم في تصوير حقيقة الخلاف في مسألة خلق القرآن	٤٤٢
٢ ـ اتحاد المحمول في الإيجاب والنفي	٤٤٣
٣ ـ اتحاد الجزء المتعلق به الحكم في القضيتين	٤٤٣
٤ ـ اتفاق الجزء من المحمول في القضيتين	٤٤٣
٥ ـ اتحاد الزمان نفيًا وإثباتًا	٤٤٤
٦ ـ اتحاد الحال في النفي والإثبات	٤٤٤
٧ ـ اتحاد موضع الإضافة	٤٤٤
٨ ـ استواء القضيتين في الجوهر أو في العرض	٤٤٤
النفي الكلي	٤٤٤
النفي الجزئي	٤٤٥
الإيجاب الكلي والإيجاب الجزئي	٤٤٥
القضية المهملة تحمل على عموم النوع	٤٤٥
دلالة الألفاظ على كل معانيها وما يفهم منها	٤٤٦
مبحث في ضابط الضد والنقيض	٤٤٦
من آداب المناظرة: تحديد المراد من المقدمة المهملة	٤٤٧
تقرير المراد من القضية ذوات الوسائط عند الخلاف	٤٤٧
الوسائط	٤٤٧
٦ ـ باب اقتسام القضايا الصدق والكذب	٤٤٨
اقتسام النفي العام والإيجاب العام للصدق والكذب	٤٤٨
اقتسام النفي الخاص والإيجاب الخاص للصدق والكذب	٤٤٩
اقتسام الإيجاب العام والنفي الخاص للصدق والكذب	٤٤٩
اقتسام الإيجاب الخاص والنفي العام للصدق والكذب	٤٥٠
العام هو الكلي والخاص هو الجزئي	٤٥٠
وهم حول نتيجة النافية الخاصة في عنصر الامتناع	٤٥١

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

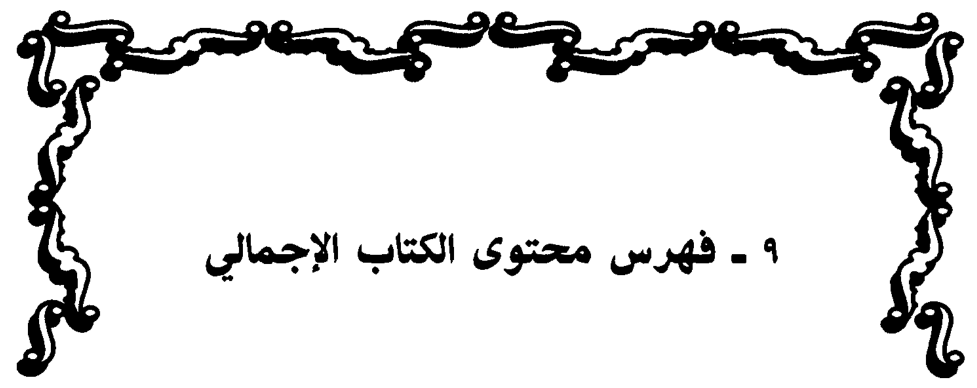
الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة







٩ ـ فهرس محتوى الكتاب الإجمالي

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

آخر الكتاب، والحمد لله أولاً وآخرًا.




رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com